BIBLIOTECA „ARCHIVUM ROMANICU”
Seria I: Istorie, Literatură, Paleografie
---------- 469 ----------

LORENZO FABBRI

Macul de opiu în cultura și religia romană

LEO S. OLSCHKI EDITORE
MMXVII

În Roma antică, macul de opiu era bine cunoscut, fiind folosit în mod obișnuit în bucătărie, dar și apreciat ca ornament de grădină și ca remediu pentru diverse afecțiuni. Acest volum își propune să analizeze nu doar aspectele practice ale utilizării sale în lumea romană, ci mai presus de toate valoarea sa simbolică atât în literatură, cât și în artă. Autori precum Virgil și Ovidiu mărturisesc pluralitatea semantică a simbolismului plantei, folosind-o ca metaforă poetică, în timp ce alții o transformă într-un element central în episoade celebre ale tradiției analitice romane. Focusul central al monografiei este legătura dintre *macul de opiu și* numeroase zeități (în primul rând Ceres), o legătură evidentă în special în domeniul iconografic, așa cum este atestată de numeroasele artefacte examinate, care variază de la opere monumentale precum *Ara Pacis* și statui de mari dimensiuni până la artă funerară, artă gliptică și numismatică . Prezența plantei în contexte atât de variate și diferite demonstrează că simbolismul său nu este univoc, ci este nuanțat cu nuanțe semantice diferite, care cu siguranță nu sunt secundare limbajului simbolic roman.

Copertă: Desen al exemplarului *Papaver somniferum.*

LORENZO FABBRI **este** istoric al religiilor clasice, autor al unei serii de articole despre mitologia și religia greacă și romană. A absolvit Universitatea din Milano, s-a specializat în Științe Culturale la Școala Internațională de Studii Avansate din Modena și a obținut un doctorat în Antichitate la Universitatea din Milano. În 2013, a participat la **proiectul PRIN** „Bani și identitate teritorială: de la *Polisul* antic la *Civitasul medieval* ”. Din 2013, **este** șeful laboratorului „Mitologie și Imagini ale lumii grecești și romane” de la Universitatea din Milano și **este în prezent** cercetător la Fundația Fratelli Confalonieri din Milano. Principalul său interes **este** studiul simbolismului botanic în relație cu religiile clasice , cu o atenție deosebită asupra religiei romane.

BIBLIOTECA «ARCHIVUM ROMANICU».
Seria I: Istorie. Literatură. Paleografie
---------- 469 ----------

LORENZO FABBRI

MACUL DE OPIU ÎN CULTURA ȘI RELIGIA ROMANĂ

LEO S. OLSCHKI EDITORE
M M XVII

LEO S. OLSCHKI EDITORE
M M XVII

Toate drepturile rezervate

EDITURA LEO S. QLSCHM
Viuzzo del Pozzetto, 8
50126 Florența
■^^^.olsc^d.it

ISBN 978 88 222 6507 4

Către părinții mei

MULȚUMESC

Această lucrare este rezultatul unei reelaborări a cercetării efectuate în timpul studiilor mele doctorale în Antichități la Universitatea din Milano, 2013-2015. Prin urmare, aș dori să-mi exprim cea mai profundă și sinceră recunoștință față de profesoara Giampiera Arrigoni pentru asistența sa constantă, sfaturile oportune și pentru că m-a învățat o metodă de cercetare care depășește simpla tratare a datelor individuale, precum și pentru că m-a introdus în studiul simbolismului vegetal în lumea antică. De asemenea, îi mulțumesc profesorului Massimo Gioseffi pentru colaborare, disponibilitatea sa deplină și îndrumarea sa neprețuită. Mulțumirile mele sincere se îndreaptă către Dr. Anna Però pentru răbdarea de care a dat dovadă în a asculta preocupările mele cu privire la desfășurarea lucrării mele și, atunci când a fost necesar, pentru a oferi sugestii pentru rezolvarea acestora. În cele din urmă, aș dori să le mulțumesc Dr. Daniele Olschki, Dr. Georgia Corbo și Dr. Erika Marchetti pentru profesionalismul și curtoazia lor pe tot parcursul procesului editorial.

PREFAȚĂ

Importanța limbajului vegetal în lumea antică a fost recunoscută de mult timp , după cum o demonstrează numeroasele surse literare și iconografice care s-au păstrat. Subiectul a fost studiat cu scopul de a clarifica multiplele semnificații simbolice folosite de antici. Cercetătorii și-au concentrat atenția în special asupra anumitor specii de plante și flori care, în iconografia clasică, sunt adesea asociate cu diferite zeități: să luăm în considerare trandafirul pentru Afrodita/Venus, crinul pentru Hera/Iuno, măslinul pentru Atena/Minerva sau iedera și vița de vie pentru Dionysos/Liber. În schimb, alte specii au fost destul de neglijate; tratarea lor s-a limitat adesea la simpla recunoaștere a presupusei lor semnificații simbolice, oferind explicații uneori prea sumare și superficiale, pe linia asocierilor metaforice actuale. Este cazul macului de opiu (adesea confundat cu rodia, cel puțin în iconografie), căruia i s-a acordat puțină importanță în studiile din domeniu, în ciuda faptului că este adesea reprezentat sau citat în diverse contexte, de la cele politico-oficiale la cele festive-religioase sau literare, care i-au modificat din când în când semnificația în nuanțe care cu siguranță nu sunt secundare.

Urmând o linie de cercetare bine documentată de exemple fundamentale în studiile italiene despre istoria religiilor clasice (cum ar fi lucrările „botanice" ale lui Angelo Brelich și Ileana Chirassi Colombo), [1]acest volum își propune să analizeze rolul literar, iconografic, religios și simbolic al *papaver somniferum* în cultura romană. Principalele publicații pe această temă astăzi sunt cartea Floarea *lumii de dincolo. Macul de opiu și lumea antică* (Roma 2004), de farmacologul Paolo Nencini, și un articol amplu de Germaine Gufilaume-Coirier (publicat în *Mélanges de l'École Française de Rome* în 2001), intitulat *„Papaverul fertil* în *lumile miceniană, greacă și romană: realitate și simbolism".* [2]Aceste lucrări, deși reprezintă un punct de plecare valoros pentru studierea

[1] A. BRELICH, *Ofertele de mâncare şi interdicţiile în cultul Ma^ta Mater din Roma,* «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXXLI, 1956, p. 27-42; I. CHiRAssi, *Elemente ale culturilor preistorice în miturile şi riturile greceşti,* Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1968.

[2] Dorim să subliniem existența altor două scurte articole exploratorii: JM BISQUEZ, *Simbolosmo*

plantei în antichitate , oferă doar o imagine de ansamblu parțială a problemelor. Atât articolul lui Guillaume-Coirier, cât și monografia lui Nencini suferă de amploarea cronologică excesivă a cercetării lor, care se întinde de la epoca miceniană (în cazul lui Nencini chiar epoca egipteană) până la ultimele secole ale Imperiului Roman. De asemenea, analiza simbolică a ambelor studii suferă de anumite limitări, datorate parțial utilizării unor categorii interpretative acum învechite sau depășite. Însăși titlurile dezvăluie factorii exegetici care stau la baza lucrărilor celor doi cercetători: Guillaume-Coirier a identificat un concept generic de fertilitate drept cheia înțelegerii semnificației simbolice a macului, în timp ce Nencini a preferat să evidențieze presupusele caracteristici ale „lumii subterane", recuperând totodată simbolismul asociat cu fecunditatea. [3]La fel de rare sunt referințele la mac în studiile mai specializate ale unor surse literare sau iconografice specifice: chiar și atunci când prezența plantei este evidențiată (ceea ce nu este întotdeauna cazul), motivele includerii sale și posibilele sale semnificații sunt rareori explorate. De obicei, problema se rezolvă prin referirea grăbită la acele concepte de fertilitate și fecunditate care sunt prea frecvent utilizate, ignorând uneori contextul de referință și personajul (sau personajele) cu care este asociat macul atât în literatură, cât și în artă.

Prin urmare, această lucrare își propune să examineze mai detaliat rolul papaver *somniferum* și diversele aspecte care caracterizează utilizarea sa în lumea romană. În acest scop, după o scurtă, dar necesară introducere în caracteristicile botanice și morfologice ale plantei, analiza a fost împărțită în două secțiuni mari: prima dedicată textelor literare în care este menționată, a doua materialelor iconografice. Deși cele două ramuri de studiu sunt strâns legate, decizia de a le trata separat provine din necesitatea de a organiza vasta cantitate de material colectat și de a oferi cititorului o expunere clară a diferitelor subiecte și o consultare ușoară a textului. Din acest motiv, fiecare secțiune a fost împărțită în mai multe capitole, cu scopul de a aprofunda specificul fiecărei surse (atât literare, cât și iconografice) și de a evidenția diversele sale probleme. Fiecăreia dintre acestea i s-a oferit o analiză cuprinzătoare, nelimitându-se la o simplă discuție despre mac. Aceasta provine din faptul că înțelegerea semnificațiilor asociate acestuia nu poate ignora o examinare cuprinzătoare a fiecărui context.

Secțiunea literară este împărțită pe autori (conform unui criteriu de importanță care nu respectă întotdeauna ordinea cronologică), fiecare dintre aceștia folosind macul în operele sale în scopuri specifice, adesea simbolice.

---

funerario del ramo y adormidera en Etruria y en las antiguas religiones mediterráneas, în J. Bibauw (ed.), *Hommages à Marcel Renard, II, Bruxelles, Latomus 1969* , pp. *97-104* și D. *romano,* «Latomus», LXVIII, 2009, p. 340-349.

3 Simbolistica funerară fusese deja evidențiată de BLAZQUEZ 1969, în special pp. 103-104.

Primul capitol și cel dedicat dependenței de opiu se abat de la acești parametri, oferind o imagine de ansamblu asupra cunoașterii macului, obținută prin examinarea tuturor surselor care oferă informații tehnice și practice despre plantă și utilizările sale.

Secțiunea iconografică merită o discuție separată, unde analiza specifică a lucrărilor individuale a fost rezervată exclusiv monumentelor de o importanță extraordinară, cum ar fi vila Liviei de la Prima Porta și *Ara Pacis.* Toate celelalte descoperiri au fost, în general, grupate în funcție de domeniile lor artistice, deși uneori identificarea unei teme comune a oferit oportunitatea de a discuta în comun diverse opere de artă din contexte diferite. Având în vedere cantitatea vastă de material disponibil, acest studiu cu siguranță nu pretinde a fi un catalog complet al artefactelor care prezintă macul: în schimb, am preferat să ne concentrăm pe tratarea acelor descoperiri, majoritatea provenite din Roma sau din zonele înconjurătoare, considerate deosebit de semnificative pentru scopurile acestei lucrări, fără a exclude niciunul dintre diferitele sectoare iconografice.

În acest sens, acolo unde nu a fost necesar, s-a evitat o analiză strict - arheologică și istorico-artistică, deja realizată pe larg de către cercetători. De asemenea, abordarea surselor literare nu se concentrează pe aspecte filologice sau critice textuale legate de autori individuali. În ambele cazuri, studiul a fost realizat din perspectiva unui istoric al religiilor și, prin urmare, s-a preferat o abordare istorico-antropologică, care urmărește evidențierea și înțelegerea semnificațiilor generale care stau la baza fiecărei mărturii (fie ea literară, fie iconografică) și, în mod specific, funcția și simbolismul macului de opiu.

Deși recunosc că utilizarea practică și simbolică a plantei nu este cu siguranță o invenție romană, ci are precedente ilustre, în special în Grecia, o analiză amănunțită a acestor antecedente nu a fost considerată esențială. Într-adevăr, dacă, pe de o parte, nu doresc să neg existența dovedită a numeroase puncte de contact între cele două civilizații și nici posibilitatea ca un studiu comparativ al Greciei și Romei să evidențieze continuități și discrepanțe, pe de altă parte, cred că este pe deplin legitim să afirmăm o anumită autonomie culturală romană, derivată dintr-o reelaborare niciodată pasivă a precedentelor grecești. Un exemplu clar în acest sens este instituirea festivalurilor religioase, cum ar fi *Compitalia* sau cea în onoarea lui Venus *Verticordia,* care nu au echivalent în lumea greacă. Ceres însăși, deși seamănă din ce în ce mai mult cu Demeter, nu este aproape niciodată identificată cu zeița greacă, menținându-și continuu specificitatea unică, mai ales la nivel cultic.

Întrucât cu siguranță nu este posibil să se desfășoare o investigație care să ia în considerare multiplele evoluții ale acestui fenomen cultural particular de-a lungul secolelor, s -a preferat concentrarea atenției asupra lumii romane, fără a ignora complet problema: de fapt, acolo unde s-a considerat necesar , nu

lipsesc referințele la surse grecești sau inserarea unor scurte referințe la acele modele iconografice sau literare utile pentru clarificarea funcției macului la Roma sau pentru sublinierea paralelelor evidente.

INTRODUCERE

CARACTERISTICI BOTANICE ȘI MORFOLOGICE ALE MACULUI DE OPIU

Conform clasificărilor moderne, macul (înțeles ca plantă în ansamblu, fără nicio distincție) face parte din familia *Papaveraceae,* care include aproximativ 23 de genuri și peste 450 de specii. [4]Este inclus în *genul Papaver,* unul dintre genurile incluse în *familia Papaveraceae,* care la rândul său este compusă din aproximativ 110 specii diferite de mac: acestea sunt în general anuale (dar există și soiuri perene) și caracterizate printr-o singură floare, spectaculoasă, în timp ce fructul este format dintr-o capsulă care conține un număr mare de semințe, în interiorul căreia se află un mic embrion sub formă de endosperm uleios. [5]Toate speciile aparținând familiei *Papaveraceae conțin* latex (uneori situat în vasele laticifere care însoțesc sistemul vascular, ca în cazul macului, sau în saci, ca la *Sanguinaria canadensis),* caracterizat prin prezența alcaloizilor, care pot varia ca număr și tip.[6]

Botanicii au împărțit familia în patru subfamilii, cărora le-au fost atribuite diferitele soiuri : *Chelidonioideae* (9 genuri și 20-30 de specii), *Escholzioideae* (3 genuri și 17 specii), *Platystemonoideae* (4 genuri și 15 specii) și, în final, *Papaveroideae (9* genuri și peste 150 de specii). [7]Această ultimă subfamilie include *Papaver rhoeas,* macul comun (sau macul de porumb), cunoscut pentru culoarea sa roșie distinctivă și frecvent întâlnit în lanurile de grâu; *Papaver somnifeerum,* mai cunoscut sub numele de mac de opiu; și *Papaver setigeruum,* o varietate sălbatică de *Papaver somnifeerum.* Compoziția chimică a diferitelor soiuri este eterogenă: la *Papaver somnifeerum* și *Setigeruum* au fost detectați

[4] Genurile și speciile au suferit adesea variații în funcție de diferitele clasificări efectuate de taxonomi: vezi MERLIN 1984, p. 28.

[5] APOOR 1995, p. 19.

6 ^M'ooR 1995, p. 20. *Genul Papaver* conține cel mai mare număr de alcaloizi (aproximativ 170, aparținând la 13 grupe diferite de alcaloizi). Alcaloizii dominanți sunt papaverrubina, benzilizochinolina, ftalida de izochinolină și protoberberina: MIHALIK 1998, p. 16.

[7] NENCINI 2004, p. 21.

alcaloizi puternici precum tebaina, morfina, codeina, papaverina și noscapina, în timp ce la celelalte specii predomină alcaloizi precum readina și papaverrubina.[8]

Din punct de vedere morfologic-anatomic, macul de opiu (Fig. l) este în general compus din rădăcini groase și conice.[9] [10] *și* o tulpină cilindrică, solidă și destul de moale, care poate ajunge la 90-120 de centimetri înălțime. [1] Frunzele sunt numeroase, fără stipule, alterne, oblonge, mari și au o margine sinuat-dentată; frunzele bazale au un pețiol scurt, în timp ce cele superioare sunt sesile. [11]Lăstarii sunt ovali și căzuți, dar floarea este erectă, simplă, mare , hermafrodită, cu un peduncul lung și un diametru care variază de la 5 la 12 centimetri la formele sălbatice, în timp ce poate ajunge la 18 centimetri la cele cultivate; [12]două sepale mari, de un verde moale, cad atunci când corola florii înflorește. [13]Caliciul în formă de cupă este compus în general din patru petale mari, concave, ondulate, de culoare alb strălucitor, roz, roșu sau violet și cu pete întunecate la bază, în funcție de soi.[14] [15]Androceul este compus din numeroase stamine, dispuse pe două sau trei rânduri; filamentele sunt de culoare crem, lungi, ondulate, plate și în formă de panglică, în timp ce anterele sunt liniare și atașate de filamente. Ovarul este mare , globular, unilocular și include o placentă cu pereți lați, spongioși, care la rândul ei conține numeroase ovule. Stigmatul este sesil și se extinde de-a lungul părții superioare a ovarului cu raze mici, oblonge, al căror număr variază de la 8 la 13.[16]

Perioada de înflorire durează aproximativ 21-30 de zile: odată ce bobocul se deschide, floarea se deschide în decurs de o zi, dar petalele rezistă maxim 24-48 de ore înainte de a cădea; staminele pot persista pentru scurt timp după

[8] KAPOOR 1995, p. 20. Vezi MIHALIK 1998, p. 38.

[9] ^ooR 1995, p. 22. Rădăcinile macului sunt compuse dintr-o rădăcină principală din care se ramifică altele mai mici: PETRI-MIHALIK 1998, p. 47.

[10] ^M'ÜÜR 1995, p. 22. Macii nu depășesc de obicei 90-120 de centimetri, cel puțin în ceea ce privește speciile cultivate în Vest, în timp ce în Est pot ajunge la doi metri: NENCINI 2004, p. 21.

[11] PETRI-MIHALIK 1998, p. 50; KAPOOR 1995, p. 22.

[12] NENCINI 2004, p. 21.

[13] KAPOOR 1995, p. 22.

[14] MERLIN 1984, p. 29 a susținut existența florilor cu 6, 8 și 12 petale.

[15] KAPOOR 1995, p. 22.

[16] KAPOOR 1995, p. 22. Pentru o examinare mai detaliată a diferitelor componente ale florii, vezi PETM-MIHALIK 1998, pp. 51-55.

căderea petalelor, dar tot se usucă repede .[17] [18] [19] [20] [21] [22]

Capsula (sau fructul) este în general globuloasă și încoronată de un stigmat care persistă chiar și după coacere, în timp ce pericarpul este dur, uscat și fragil, de culoare brun-gălbuie la coacere (Fig. 2). Este dehiscent, adică la coacere se deschide spontan pentru a permite semințelor să iasă prin porii situați între lobii stigmatului? [5] Semințele, de obicei de culoare gălbuie-albicioasă și cu o valoare energetică ridicată, sunt mici (aproximativ 1 mm în diametru), în formă de reni și cu o suprafață reticulată-alveolată, dar foarte abundente, atât de mult încât o capsulă cu o greutate de aproximativ 7 grame poate conține 11.000-12.000 de semințe.17 Polenizarea este entomogamă, adică prin insecte care se hrănesc cu norii, atrase de culorile și nectarul produs de glande speciale, nectariile, prezente în petale.

Există două metode principale pentru cultivarea macului de opiu : prima implică semănatul în toamnă (între sfârșitul lunii septembrie și începutul lunii octombrie), a doua în primăvară. În climatele temperate, se preferă semănatul în primăvară, deoarece frigul și ploile abundente din timpul iernii ar putea compromite dezvoltarea plantei. Semănatul are loc de obicei între sfârșitul lunii februarie și mijlocul [lunii] martie, dar în zonele cu climat mai aspru, cum ar fi Germania sau Polonia, nu este neobișnuit să se amâne operațiunea până în a doua jumătate a lunii martie sau începutul lunii aprilie. În orice caz, este, în general, o practică bună să se semene planta cât mai devreme posibil în primăvară și nu mai târziu de momentul semănării grâului .

Metodele utilizate pentru cultivarea macului vizează creșterea producției de semințe, dar mai ales a latexului conținut în capsula imatură, opiul, ai cărui alcaloizi joacă și astăzi un rol fundamental în domeniul farmaceutic. *Au fost identificate trei* varietăți principale de Papaver somniferum:

- Papaver *somniferum nigrum,* o specie cu flori violete, capsule rotunde, alungite, care se deschid datorită porilor de sub stigmat; semințele au o culoare

[17] KAPOOR 1995, p. 23; BERNATH-NÉMETH 1998, p. 66.

[18] KAPOOR 1995, pp. 22-23.

[19] Culoarea semințelor poate varia în funcție de soi și chiar în interiorul unei singure capsule: PETRI-MIHALIK 1998, p. 57.

[20] KAPOOR 1995, p. 23 și p. 75.

[21] NÉMETH 1998, pp. 219-220.

[22] NÉMETH 1998, p. 223.

gri-negru mat.[23] [24] [25] [26] [27] [28]

- Papaver *somniferum album,* o varietate cu flori albe, rotunde sau ovale, capsule fără pori și semințe albe. Este principala varietate din care se extrage opiu.
- Papaver *somniferum abnormale,* o varietate comună de câmp. Floarea este mică, verde pătat și roșu mat și constă dintr-o capsulă rotundă, alungită, care se deschide prin pori.

speciile *de papaver* produc latex în sălbăticie, [doar] papaverul cultivat, *somniferum,* este capabil să îl producă în cantități mari și de înaltă calitate.22 Inițial s-a crezut că *Papaver setigerum* (o varietate sălbatică de *somniferum)* era strămoșul din care a provenit macul de opiu; cu toate acestea, această teorie a fost acum infirmată, deoarece s-a demonstrat că, deși au numeroase caracteristici comune, cele două specii diferă prin aspecte morfologice și anatomice importante.23

OPIU: METODĂ DE PRODUCȚIE ȘI recoltare

Papaver *somniferum* este cunoscut mai ales pentru prezența în capsula imatură a unui latex care, ieșind din ea printr-o incizie, se coagulează rapid la contactul cu aerul într-un material închis la culoare și deosebit de aromat, ce ia numele de opiu; în el cantitatea de alcaloizi, ale căror proprietăți narcotice sunt cunoscute, poate varia de la 6 la 14%/ [4]

În general, se acceptă faptul că alcaloizii se găsesc în toate părțile plantei, dar, deoarece se pare că nu există nicio urmă a acestora în semințele de mac, [cercetătorii] au investigat originea acestor substanțe și au încercat să urmărească momentul în care apar pentru prima dată în plantă. S-a descoperit că planta nu conține inițial substanțe psihotrope și, în orice caz, prezența alcaloizilor variază în funcție de ciclul vegetativ: semințele nu acumulează niciun tip de alcaloizi în radiculă (rădăcina rudimentară care se dezvoltă din embrion). Capacitatea de a stoca aceste substanțe este legată de apariția vaselor laticifere,

---

[23] Aceasta este specia cea mai răspândită în Europa și este cultivată în principal pentru semințele sale: KAPOOR 1995, p. 33.

[24] Doar *papaver somniferum* și *setigerum* sunt capabile să producă morfină: KAPOOR 1995, pp. 221-222; MERLIN 1984, p. 31.

[25] KAPOOR 1998, pp. 23-24.

[26] KAPOOR 1995, p. 45 și pp. 50-51; SEEFELDER 1990, p. 27. De opinie contrară este NENCINI 2004, p. 22, care consideră în continuare *setig^m* drept strămoșul somniferului .

[27] NENCINI 2004, p. 23.

[28] Analize recente au demonstrat prezența unor mici urme de morfină și codeină în semințe. Unii specialiști au considerat că acest fenomen se datorează faptului că semințele nu s-au copt complet sau că au fost contaminate anterior cu latex : BERNÀTH-NÉMETH 1998, p. 67.

care apar odată cu cotiledoanele (frunzele embrionare care au funcția de a hrăni embrionul însuși). [29]Prin urmare, alcaloizii apar abia într-o etapă ulterioară, în timpul germinării plantei; Prima dintre aceste substanțe care apare este narcotina, urmată de codeină, morfină și papaverină, când răsadul atinge 5-7 centimetri înălțime.[30] [31] [32]Cantitatea de alcaloizi produși crește pe măsură ce procesul generativ al plantei progresează și acumularea lor efectivă începe abia odată cu apariția primelor frunze? [8]

Au fost emise diverse ipoteze cu privire la motivul pentru care unele plante produc substanțe psihotrope și la funcția acestora, dar până în prezent nu s-a găsit nicio explicație definitivă. Unii au considerat alcaloizii ca fiind un produs rezidual, similar urinei la animale; cu toate acestea, această teorie a fost recent respinsă de oamenii de știință. Într-adevăr, s-a observat că atunci când o frunză se usucă și cade, toate produsele superflue sunt concentrate în interiorul ei, în timp ce substanțele benefice sunt relocate în altă parte. Dacă alcaloizii ar fi cu adevărat un produs rezidual, ar trebui să se găsească urme semnificative în frunzele ofilite, fapt care nu este susținut de practică.

O a doua ipoteză susține că aceste substanțe ar avea o funcție protectoare: prezența lor ar servi la descurajarea animalelor de la consumul plantei, conservând-o. Cu toate acestea, această teorie s-a [dovedit a fi și] inexactă, deoarece atât iepurii, cât și iepurii de câmp se hrănesc de obicei cu plante psihotrope, inclusiv cu macul de opiu.

Recent s-a emis ipoteza că alcaloizii de mac sunt produși necesari pentru activitatea nutrițională a plantei, în special pentru fotosinteză. Având efecte toxice asupra celulelor normale, aceștia ar fi transportați imediat în vasele de acid lactic. Dacă acesta este cazul, frunzele ar fi locul unde se produc substanțele psihotrope sau orice alt țesut fotosintetic, dar cu siguranță nu rădăcinile, așa cum este cazul altor plante, cum ar fi Solanum . [33] [34] [35] [36] [37]Această teorie pare a fi cea mai convingătoare astăzi: s-au observat variații

[29] BERNÀTH-NÉMETH 1998, p. 67.

[30] KAPOOR 1995, p. 192.

[31] BERNÀTH-NÉMETH 1998, p. 67.

[32] KAPOOR 1995, pp. 245-247.

[33] K.APOOR 1995, p. 194.

[34] Se considera că morfina este etapa finală, ireversibilă, într-o secvență biosintetică specifică: tebaina generează codeină, care la rândul ei se transformă în morfină. Analize recente au arătat că nivelurile de morfină scad dramatic în anumite momente ale zilei, sugerând că aceasta ar putea fi sintetizată într-o substanță non-alcaloidă ce rămâne în latex sau trece în alte țesuturi ale capsulei. Din acest motiv, se tinde să se creadă că morfina nu este produsul final al secvenței, ci mai degrabă un element care face parte din întregul metabolism al plantei chiar și după transformarea sa într-o substanță non-alcaloidă: KAPOOR 1995, pp. 200-206.

[35] KAPOOR 1995, p. 71.

[36] KAPOOR 1995, pp. 161-162.

[37] În India, cantitatea medie de opiu recoltată este între 25 și 30 kg pe hectar, în timp ce cantitatea

semnificative ale concentrației celor trei alcaloizi principali (tebaină, codeină și morfină) pe intervale de una până la trei ore. Acest lucru pare să confirme și să întărească ipoteza că alcaloizii joacă un rol important în metabolismul plantelor, mai ales că perioada de concentrație maximă a fost identificată ca fiind precedentă formării mugurilor și a începutului înfloririi, când planta necesită o anumită energie.

Latexul se colectează prin incizarea capsulelor într-un anumit stadiu de creștere a plantei, când acestea sunt complet umflate, verzi, dar încă imature; acest proces are loc în general la 15-21 de zile după căderea petalelor · Odată ce capsula este incizată , se obține opiu brut, o substanță lăptoasă care se usucă parțial prin evaporare spontană la contactul cu aerul și parțial prin căldură indusă artificial. Opiul brut conține aproximativ 9,5% morfină, ceea ce este, prin urmare, destul de scăzut pentru prepararea produselor medicinale . Pentru a obține preparate adecvate, este necesară prelucrarea artificială a substanțelor care îl compun: de exemplu, așa -numitul *papaveretum* sau *opium concentratum* este un preparat standard alcătuit din clorhidrați ai alcaloizilor opii, conținând 47,5-52,5% morfină, 2,5-5% codeină, 16-22% narcotină și 2,5-7% papaverină/3

Incizia este o operațiune delicată și trebuie efectuată de mâini experte, cu unelte adecvate, în special cuțite speciale cu lame scurte, în formă de semilună sau de diverse forme, sau cu anumite tipuri de țepi sau cuțite cu lame multiple. O singură capsulă poate fi incizată de mai multe ori, până la maximum 5-6, deși în realitate cea mai mare cantitate de opiu se obține de la prima incizie, după care cantitatea scade în timp. [4] De obicei, tăietura se face vertical și de jos în sus, dar în Turcia, capsula este incizată cu o mișcare spiralată, ceea ce permite eliberarea unei doze mai mari de opiu.[38] [39]Cel mai bun moment pentru recoltare variază de la o țară la alta: în India, recoltarea se face cel mai bine după prânz, în timpul celor mai fierbinți ore ale zilei, dar nu este neobișnuit ca aceasta să înceapă la prima rază de soare. Producția de latex variază în funcție de specia cultivată, natura solului, perioada de semănat, climă și vreme. Recoltarea de opiu durează aproximativ una până la două săptămâni, după care capsula se usucă și este lăsată să se odihnească timp de aproximativ 20-25 de zile. În cele din urmă, fructele pot fi treierat pentru a elibera semințele.

de semințe este de aproximativ 50 kg pe hectar: KAPOOR 1995, p. 75.

38 KAPOOR 1995, pp. 72-75.

39 KAPOOR 1995, pp. 74-75.

SECȚIUNEA I

MACUL ÎN CULTURĂ ȘI ÎN LITERATURA ROMANĂ

CUNOAȘTEREA ȘI UTILIZAREA DIFERITELOR SPECII DE MAC ÎN LUMEA ROMANĂ

Conform numeroaselor surse, macul era o plantă foarte cunoscută în lumea romană, folosită în diverse aspecte ale vieții de zi cu zi. Prezența sa în flora italiană este atestată cel puțin încă din anii 4400-4300 î.Hr., perioadă din care datează probabil rămășițele de semințe de mac găsite în siturile de locuințe palisadice, în special cel mai important de la La Marmotta, pe lacul Bracciano, nu departe de Roma.[40]

Dintr-o perspectivă botanică, autorul care oferă cele mai multe informații despre *papaver* este, fără îndoială, Pliniu cel Bătrân, care dedică o atenție deosebită plantei în lucrarea sa *Naturalis Historia . El afirmă existența a trei specii cultivate diferite: macul alb (candidum),* ale cărui semințe erau folosite în mod obișnuit în *arta culinară;* macul negru *(nigrum),* din care se extragea latexul; [41]și macul de câmp, numit sălbatic *(erraticum)* de romani și *rhoeas* de greci, datorită florii sale roșii delicate.[42]

Conform autorului, *papaver rhoeas* era o varietate la jumătatea distanței dintre specia cultivată și cea sălbatică, deoarece crește pe câmp, dar nu necesită îngrijire. [43]Printre speciile sălbatice, Pliniu menționează *ceratita.* Are o înălțime de un cot, cu o rădăcină groasă și ridată și un caliciu mic și curbat, ca un corn. Are frunze mai mici și mai subțiri decât cele ale altor specii sălbatice, în timp ce semințele coapte trebuiau recoltate odată cu culturile. Ar putea fi

[40] Alte rămășițe de semințe au fost găsite în Lagozza di Besnate (lângă Varese) și în Palù di Livenza (în provincia Pordenone): NENCINI 2004, pp. 25-26. Pentru informații suplimentare despre descoperirile de fosile de mac de opiu în Europa, vezi MERLIN 1984, pp. 110-146; NENCINI 2004, pp. 24-26.

[41] Aceasta este o știre curioasă, întrucât cel mai bun opiu se extrage în general din * *Papa ver somniferum album** *astăzi,* în timp ce uleiul și semințele se obțin din * *Nigrum** : vezi ANDRÉ 1965, p. 191.

42 P L IN. *Nat. Hist.* XIX 168-169. Despre *papaver rhoeas* vezi Diosc. IV 63, care leagă numele de viața scurtă a florii *(rhoeas* ar fi un derivat al verbului pero).

[43] *Istoria naturii* DIN PLIN. XX 204.

numită și *papaver glaucium* sau *paralium,* având în vedere preferința sa pentru solul azotos și aerul marin. [44]A doua varietate de „mac sălbatic" descrisă de Pliniu nu face parte de fapt din *genul Papaver.* Specia a fost de fapt recunoscută ca *silene vulgaris.* [45]Autorul, însă, o plasează printre maci (probabil datorită prezenței fructului său în formă de capsulă) și afirmă că era numită în mod obișnuit heraclius sau aphrodes; văzută de la distanță, frunzele au formă de vrabie, semințele sunt spumoase, iar rădăcina iese din pământ. [46]A treia și ultima specie citată de Pliniu este tithymalonul , o varietate de tulichina; din nou, nu este un mac adevărat, dar autorul afirmă că unii l-au numit *mecon,* termenul grecesc pentru mac. Conform descrierii furnizate, frunzele sunt similare cu cele ale inului, floarea este albă, iar capsula (|K]Ktt>v) are dimensiunea unui bob de fasole. Motivul pentru care Pliniu include planta printre speciile de mac sălbatic este probabil prezența unui latex alb destul de otrăvitor, pe care naturalistul l-ar fi putut interpreta greșit ca o varietate de opiu. O anumită specie a plantei, necunoscută lui Pliniu, este menționată în schimb de Cato cel Bătrân: este vorba de *papavergalicanus,* despre care din păcate nu avem informații suplimentare.[47]

În ceea ce privește speciile cultivate, romanii cunoșteau două posibilități de semănat a macului: la sfârșitul verii, începutul lunii septembrie și la sfârșitul iernii, de preferință în februarie sau cel puțin înainte de martie. Cu toate acestea, în regiunile cu o climă deosebit de caldă și uscată, precum Calabria și Puglia, semănatul putea fi anticipat până în jurul datei de 3 ianuarie. [48]La Roma, era de preferat să se planteze semințele cu puțin înainte de venirea primăverii și, așa cum se întâmpla în regiunea Transpadana pe vremea lui Pliniu, era posibilă prelungirea perioadei de semănat până în ziua de

[44] PLIN. Nat. *Hist.* XX 205-206. Despre această varietate, vezi THEOPHR. *Hist. plant.* IX 12, 3; Diosc. IV 65.

[45] AMIGUES 2006, p. 169; AMIGUES 2010, p. 361, nota 117. Vezi TEOFR. *Hist. planta.* IX 12, 5; Diosc. IV 66.

[46] PLIN. Nat. *Hist.* XX 207. Planta a fost deja menționată de THEOPHR. *Hist. plant.* IX 12, 5 cu denumirea de „mac al lui Heracles"; cf. Dose. IV 66. Relația plantei cu Heracles se datora spumei produse de rădăcini (care conțin saponină), o spumă asociată cu producerea de nămol ce caracteriza „boala lui Heracles": AMIGUES 2010, p. 361, nota 117. Termenul „afrode" derivă din grecescul àcppci:JS11ç, „spumos".

[47] CATO MAIOR *Orig.* II 39 Cugusi-Sblendorio Cugusi. Pasajul este fragmentar și doar numele plantei este lizibil, nici nu este posibil să se urmărească motivul menționării sale. CuGu- SI-SBLENDOMO CUGUSI 2001, p. 331, nota 39 au emis ipoteza că aceasta era legată de bucătăria galică, așa cum par să facă aluzie atât numele, cât și faptul că paragraful 44 următor tratează teme culinare.

[48] CowM. XI 3, 14-15. Vezi COLOANA XI 3, 42.

Quinquatrus, o sărbătoare care cădea pe 19 martie.[49] [50]Virgil, pe de altă parte, recomandă semănatul macului împreună cu inul în perioada de toamnă, când „Balanța a egalat orele zilei și ale somnului", adică la echinocțiul de toamnă. 11 Planta putea fi semănată împreună cu alte soiuri, cum ar fi varza și porcelana;[51] [52] [53] [54] [55] [56] [57]Totuși, era necesar să se efectueze procesul într-un loc care nu era prea rece, altfel gerul ar fi blocat creșterea semințelor. 13 [Pentru] a încuraja dezvoltarea plantei, era util să se ardă mănunchiuri și crenguțe în solul unde urma să fie plasat macul. 14 [Se] știa că planta avea puterea de a usca terenul în care se afla și de a-l steriliza, așa că trebuia neapărat cultivată în rotație; în cele din urmă, nu era recomandabil să se semene grâu acolo unde fusese recoltat macul. 15 [Era] însă deosebit de util pentru apicultori : Varro recomanda plantarea lui, împreună cu alte soiuri apreciate de insecte, în locuri unde nu exista o floră potrivită pentru reproducerea lor. 16 Albinele obțineau ceară din floare pentru construirea stupului și nectar pentru producerea de miere. [17]

Romanii cunoșteau și ei proprietățile latexului și metodele sale de extracție; tehnica folosită pentru recoltarea opiului este demnă de remarcat, foarte asemănătoare cu cea folosită și astăzi.18 [În] acest sens, informațiile furnizate de Pliniu sunt destul de precise: el recomandă efectuarea inciziei la a treia oră a zilei, într-o zi senină, când roua care acoperea planta s-a evaporat. Ulterior, el afirmă că macul este singura plantă pentru care se face o tăietură la nivelul capului *(caput),* adică la nivelul capsulei, și recomandă efectuarea inciziei pe partea inferioară a fructului. [58]Latexul trebuia colectat pe o bucată

---

[49] PLIN. *Nat. Hist.* XVIII 205. Ziua Quinquatrusului *(* mai târziu *Quinquatria,* între 19 și 24 martie) era dedicată în principal lui Marte (*era planificat un dans condus de Salii în comitium),* cu care Minerva a fost ulterior asociată; motivul acestei asocieri este necunoscut, dar pe 19 martie era dedicat templul zeiței de pe Aventin (data inaugurării clădirii este necunoscută, dar prima atestare literară datează din cel de-al Doilea Război Punic). Probabil era un festival în timpul căruia se purificau armele. Despre *Quinquatrus* , vezi RADKE 1993, pp. 140-141; SABBATUCCI 1999 [2] , pp. 130-134; ScuLLARD 1981, pp. 92-94.

[50] VERG. *Georg.* I 208-214. NENCINI 2004, p. 48 a remarcat relația strânsă dintre mac și in, ambele considerate astăzi plante oleaginoase erbacee. Savantul a emis ipoteza că cultivarea lor avea ca scop extragerea uleiului.

[51] PLIN. *Nat. Hist.* XIX 167.

[52] Co LU M. XI 3, 42.

[53] CATO MAIOR *De agr.* XXXVIII 5. Idee împărtășită de PLIN. *Nat. Hist.* XVIII 229. Presărarea de cenușă pe câmpuri sporește fertilitatea solului: cf. VERG. *Georg.* I 80-81.

54 VERG. *Georg.* I 77. Cf. PLAIN. *Nat. Hist.* XVII 56; COLUM. II 13.3; *Brief. expo. Verg. Georg.* Este 77.

[55] VARRO *Despre prea liniște.* III 16, 13.

56 V^o *Prea liniște.* III 16, 25. De asemenea , PLIN. *Nat. Hist. XXI* 70 mărturisește predilecția albinelor pentru mac, lucruri precum COLUMN. IX 4, 5, pe care îl preia Varro.

[57] Cf. SCARBOROUGH 1995, p. 16; NENCINI 2004, p. 50; MEIRANO 2007, p. 156-157.

[58] PLINIU. *Nat. Hist.* XX 198. Conform medicului cipriot Diagoras (secolul al III-lea î.Hr.), operația ar fi trebuit efectuată atunci când capsula începea să se umfle *(turgescit),* în timp ce pentru coaja de bitiniu (secolul al III-lea î.Hr.) se efectua când aceasta se ofilea *(deflorescit).* Pliniu relatează

de lână, așa cum se făcea în mod obișnuit la alte specii botanice, sau, dacă cantitatea era mică, pe unghia unghiei. Odată finalizată această procedură, capsula era lăsată să se odihnească, permițând astfel latexului să curgă și să se usuce la contactul cu aerul; a doua zi era posibilă colectarea unei cantități mai mari decât la prima incizie. În cele din urmă, substanța era lăsată să se îngroașe, împărțită în tablete și lăsată să se usuce complet într-un loc umbrit.[59] [60] [61] [62]

Această metodă de colectare era deja cunoscută de Teofrast, care descrie în detaliu procesul de extracție și conservare;21 Dioscoride intră, de asemenea, în detalii, menționând că incizia în capsulă era o operațiune foarte delicată, deoarece tăietura nu trebuia să fie prea adâncă, altfel ar compromite extracția. Picăturile erau apoi colectate cu o unghie și așezate pe un fel de lingură; în final, latexul uscat era modelat astfel încât să poată fi conservat mai ușor.22

' nu era neobișnuit ca autoproclamații vânzători să preamărească virtuțile prețiosului latex pe care îl posedau, în timp ce, în realitate, acesta era adesea adulterat.3 Naturalistul recomandă verificarea mai întâi a mirosului său, deoarece cel al opiului pur este atât de puternic încât este neplăcut. Dacă era nevoie de dovezi mai convingătoare, o parte din substanță trebuia aruncată într-o lampă: flacăra produsă trebuia să fie puternică, iar când se stingea, mirosul caracteristic trebuia să se răspândească; dimpotrivă, opiul contrafăcut ar fi avut dificultăți în a se aprinde, atât de mult încât flacăra s-ar fi stins frecvent. Se putea efectua un alt test care implica imersarea latexului în apă: cel pur ar pluti, în timp ce cel adulterat s-ar fi îngroșat, formând bulgări. În cele din urmă, Pliniu descrie cea mai uimitoare demonstrație: aceasta consta în observarea reacției opiului sub influența razelor soarelui de vară, care l-ar fi făcut să transpire până când pastila s-ar fi dizolvat complet. [63]Atenția lui Pliniu asupra adulterării substanței mărturisește gravitatea problemei, mai ales pentru medicii care, având nevoie de ingredientele potrivite pentru a prepara remedii,

---

un al doilea obicei, care implica efectuarea unei incizii pe tulpină *(scapus)* cu o lamă mică. Extragerea latexului de pe tulpină în nucă nu este documentată de nicio altă sursă, dar este posibil ca naturalistul să fi intenționat să indice punctul exact în care tulpina se unește cu fructul.

59 *Istoria naturii plinică* XX 199.

2! THEOPHR. *Hist. plant.* IX 8, 2-3. Autorul tratează în general colectarea latexului din plante, printre care este menționat în mod specific macul.

61 Diosc. IV 64, 7. Referitor la colecționarea de opiu, cf. și JULYAN-DIRCIUEN 2011, pp. 78-79.

62 Diosc. IV 64, 5 mărturisește că opiul era adulterat prin amestecarea lui cu latexul macului cu corniș (*papaver glaucium al lui Pliniu* , astăzi *glaucium jlavum)* , cu gumă arabică sau cu suc de salată verde.

[63] PLIN. *Nat. Hist.* XX 203. Informații similare în Diosc. IV 64, 5 și OMBAS *Synop. în Eusth.* II 56, 37-38.

nu își puteau permite să fie înșelați.[64] [65] [66]

Din *Naturalis Historia se* pot extrage informații implicite privind răspândirea și cunoașterea macului în rândul populației romane (sau cel puțin în cea a secolului I d.Hr.): autorul îl citează, de fapt, foarte frecvent ca termen de comparație pentru a ilustra caracteristicile botanice (frunze, capsulă, semințe, floare etc.) ale unor plante evident mai puțin cunoscute.26 Din aceasta putem deduce că trebuie să fi fost mai mult decât familiar atât autorului, cât și majorității poporului roman, care era obișnuit să-l vadă crescând în grădini sau cultivat în *livezi.2*

Importanța și răspândirea macului erau legate de utilizarea sa obișnuită în viața de zi cu zi: de exemplu, era folosit în bucătăria tradițională, atât de mult încât Cato cel Bătrân descrie cu acuratețe o rețetă pentru prepararea „globulilor", un tip de dulce prăjit. Prepararea lor implica amestecarea unor părți egale de brânză și griș de grâu, după care amestecul era modelat în sfere de diferite dimensiuni. Untura de porc era apoi topită într-o tigaie, în care globurile erau puse la gătit (unul câte unul sau două câte două, întorcându-le frecvent cu două bețișoare). După ce era gătit, dulcele era presărat cu miere și semințe de mac pudră *(papaver infriato)* și servit. [67]Același autor descrie o altă rețetă, *saviUum:* prin amestecarea cantităților corespunzătoare de făină, brânză, miere și ouă, se obținea un amestec care era turnat într-un bol, apoi acoperit cu

---

64 Sc RI B. LARG. 22 își sfătuiește colegii să folosească doar opiu pur, adică cel obținut din capsula de mac și nu din frunzele acestuia. Autorul critică obiceiul *pigmentării (* negustorilor de unguente, parfumuri și medicamente) de a vinde latexul obținut din frunze ca opiu, realizând astfel profituri mari. Vezi NENCINI 2004, p. 49.

65 Există șaptesprezece pasaje în care macul este luat ca termen de comparație: PLIN. *Nat. Hist.* XX 20: napul sălbatic are semințe albe de două ori mai mari decât cele ale macului; XXI 165: anemona sălbatică este uneori confundată cu *papaver rhoeas;* XXV 76: nufărul, când nu este în floare, are un vârf care seamănă cu cel al macului; XXV 90: rostopască are semințe asemănătoare cu cele ale macului; XXV 102: argemonia are un vârf așezat pe o tulpină mică, ca macul, cu care împarte și forma rădăcinilor; XXVI 162: arsenogonul și teligonul au semințe asemănătoare cu cele ale macului; XXVII 26: androsemumul are semințe asemănătoare cu cele ale macului; XXVII 83: glauciumul are frunze asemănătoare cu macul, dar mai mici, urâte și urât mirositoare; XXVII 138-139: talictrul are o tulpină asemănătoare cu cea a macului; XXV 66: centaurea are un vârf asemănător cu cel al macului; XIII 107: planta de lotus are un fruct care crește în vârf și seamănă cu cel al macului; XVIII 122: boaba de fasole lată are o căpățână asemănătoare cu cea a macului; XX 61: toate speciile de salată produc un suc alb, similar (și prin efectele sale) cu cel al macului; XXV 35: mătrăguna este mai înaltă decât macul; XXV 131: o varietate de pericarp seamănă cu macul; XXVII 119: unii numesc peplida meconium. Sămânța este rotundă, dar mai mică decât cea a macului; XXVII 125: planta filo (poate o varietate de mercorella sau *mercurialis annua)* are o sămânță care seamănă cu cea rotundă a macului. Curioasă (și într-un fel obscură) este vestea referitoare la defectele scândurilor de lemn: culoarea concentrată în diferite puncte ale scoarței ar fi adus aminte de dungile neregulate ale macului: XIII 98.

66 Grădină: **LLiv.** I 54. Orto: VERG. *Georg.* IV 131 .

[67] MAIORUL CATO *de Agr.* LXXIX. Cf. rețeta similară cu cea pentru „globule":
MAIORUL CATO de *Agr.* LXXX.

un capac și gătit. După ce era gătit, și după ce se asigura că centrul era bine gătit, mâncarea era presărată cu miere și semințe de mac zdrobite; în final, era servită direct din terină cu un fel de servire pentru prăjituri.[68] Îndemnul *„papaver infriato"* nu trebuie să inducă în eroare, întrucât nu trebuie citit literal: este de fapt o sinecdocă în spatele căreia se ascund semințele și nu presupune zdrobirea unor părți din macul propriu-zis.[69] [70] Semințele, deși minuscule, erau probabil zdrobite într-un mojar pentru a obține o substanță groasă și uleioasă, care apoi era amestecată cu miere. Utilizarea macului în dieta romană este documentată și într-un pasaj din Plautus din epoca republicană, în care planta este menționată împreună cu susanul pentru a [indica] o delicatesă dulce.1

În epoca imperială, utilizarea semințelor de mac în arta *culinară* nu a scăzut: semințele amestecate cu miere erau o delicatesă, la fel ca și unele - dulciuri cu miere care arătau ca niște bomboane mici acoperite cu susan și semințe de mac.[71] [72]Asocierea frecventă a plantei cu mierea, atestată deja cel puțin încă din secolul al V-lea î.Hr. în Grecia, [73]a dat naștere unui tip de

[2] CATO CEL MARE **din** Agr . LXXXIV:

[69] NENCINI 2004, p. 69 a considerat pe bună dreptate rețeta de „globi" ca o dovadă directă a utilizării semințelor de mac în bucătăria romană. Există de fapt dovezi ale consumului de mac în lumea romană: conform PLIN. *Nat. Hist. XX* 204, unii mâncau *papaver rhoeas proaspăt cules* , inclusiv caliciul florii. Cu toate acestea, această informație nu ar trebui considerată un exemplu de utilizare alimentară a plantei, așa cum credea GUILLAUME-COIRIER 2001, P. 1007 , ci ar trebui urmărită în domeniul medical: de fapt, naturalistul specifică faptul că un astfel de aport provoacă golirea completă a intestinului. În lumea greacă, consumul de *papaver rhoeas* (probabil frunzele sale) este menționat de THEOPHR. *Hist. plant.* IX 12, 4.

[70] PLAUTUS. *Poen.* 326-327. Pasajul compară cuvintele dulci ale unei tinere fete cu *latercule* (un fel de aluat pătrat), cu susanul și semințele de mac, cu grișul și alunele prăjite.

3Z HOR. *Ars poet.* 374-378. Poetul folosește aici o metaforă referitoare la poezie: dacă nu atinge cele mai înalte culmi, este enervantă, ca un banchet cu muzică dezacordată, o
miros neplăcut sau semințe de mac amestecate cu miere din Sardinia - cunoscute pentru gustul lor neplăcut, așa cum sunt atestate de Ps. ACRO *Schol. ars poet.* 375 și POMP. PoRPH. *Comm. ars poet.* 375.

72 PETR. *Satyr.* l, 3. .Și aceasta este o metaforă culinară.

73 TUCIDIDE IV 26, 8 RELATEAZĂ CĂ, ÎN TIMPUL ASEDIULUI Sfacteriei, amestecul a fost folosit pe scară largă pentru hrănirea soldaților; în caz de urgență, devenea o sursă de energie validă și importantă. Referitor la pasajul lui Tucidide, MERLIN 1984, p. 197, afirma că grecii erau conștienți de valoarea sa ca aliment substitutiv în timpul foametei.

amestec, numit *cocetum.*[74] [75] [76] [77] [78]în timp ce semințele erau unul dintre principalele tipuri de condimente care nu lipseau niciodată din casă? [6] Pliniu prezintă o rețetă care probabil nu se mai folosea pe vremea autorului, dar era răspândită în timpurile străvechi: ca fel de mâncare secunda (in *secunda mensa),* se obișnuia să se servească semințe de mac alb prăjite, amestecate cu miere. Printre locuitorii de la țară - continuă Pliniu - se obișnuia să se stropească partea superioară a crustei de pâine cu această „glazură", făcând-o să adere cu ou, în timp ce partea inferioară era aromatizată cu țelină și nigella? [7]

Din surse, putem deduce că utilizarea semințelor de mac era legată de prepararea deserturilor? [8] Nu foarte diferit de ceea ce se întâmplă astăzi în teritoriile de cultură germanică, unde prăjiturile cu semințe de mac sunt un *desert foarte comun* . Cu toate acestea, utilizarea lor este documentată și ca garnitură pentru un aperitiv „special": era un fel de mâncare servit în timpul *coenei Trimalchionis* , care includea, printre altele, cărămizi acoperiți cu miere și semințe de mac? [9] Utilizarea semințelor în bucătăria romană trebuie să fi fost comună, mai ales că erau ușor disponibile , ieftine și, prin urmare, accesibile celor mai sărace clase: chiar și cei mai umili fermieri puteau cultiva planta, care nu necesită un sol deosebit de fertil sau precipitații abundente. [79]Semințele de mac nu erau cu siguranță un ingredient deosebit de apreciat, dar se bucurau de o utilizare pe scară largă pe mesele Romei antice, de la cele mai rafinate mese ale aristocrației până la cele ale claselor mai puțin bogate; Utilizarea lor în glazurarea deserturilor le făcea, de asemenea, o delicatesă gustoasă.

Multitudinea de exemple și rețete descrise de diverși autori dovedesc că macul era orice altceva decât o componentă marginală în arta culinară romană;

---

74 FEST. *sv cocetum,* p. 35 Lindsay. Lexicograful este singurul autor care numește explicit - termenul *cocetum;* doar TERTULL. *Adv. Valent.* 12, 4 menționează un misterios *cocetum Nestoris,* a cărui compoziție nu o specifică. Probabil se referea aici la un pasaj din Iliada (XI 624) în care tânăra Hecamede pregătește o băutură **(KUKeciJV)** pentru Nestor și Machaon, traducând probabil termenul grecesc cu latinescul *cocetum.*

75 Anic. *Piment patentat,* p. 87 Milham.

76 PLIN. *Nat. Hist.* XIX 168. Nigella este o plantă din *familia Ranunculaceae, cunoscută* în mod obișnuit sub numele de susan negru. SERV. *Georg.* I 212 menționează, de asemenea, utilizarea presărării pâinii cu semințe de mac.

77 Macul este atestat în gastronomia greacă încă din secolul al VII-lea î.Hr.: ALCM. F 55 Diehl atestă existența pâinii cu semințe de mac. ATHEN. XIV 647f; 649a enumeră ingredientele , printre care este menționat macul, folosite pentru prepararea unor dulciuri. Cf. MEIRANO 2007, p. 158; ANDREWS 1952, p. 155. Diosc. IV 64, l afirmă că semințele de mac prăjite erau recomandate pentru o dietă sănătoasă și atestă, de asemenea, asocierea lor frecventă cu mierea și susanul. Cf. SCARBOROUGH 1995, p. 7.

78 PETR. *Satyr.* 31, 9-11. Mărăcinii erau considerați o delicatesă aristocratică: cf. ANDRÉ 1981 [2], p. 119.

[79] Episodul virgilian al bătrânului din Corycus este exemplar: VERG. *Georg. W* 125-133. Macul preferă *humusul sărac* : cf. PLIN. Nat. *Hist.* XX 202.

prin urmare, teoria exprimată de Paolo Nencini, care susținea că acesta avea o importanță complet relativă în gastronomia antică, nu pare a fi împărtășită. [80]Savantul a afirmat că utilizarea sa a scăzut exponențial de-a lungul secolelor, până la punctul de a aproape dispărea în perioada de apogeu a epocii imperiale. Pentru a justifica această ipoteză, el a subliniat absența referințelor la mac în tratatele lui Columella și Apicius, din care extragem cele mai multe informații culinare despre lumea romană. [81]Cu toate acestea, Nencini nu a ținut cont de faptul că ambii autori menționează explicit planta: 4[82] [83]în special Apicius consideră semințele sale un condiment indispensabil, de care nu se poate face nimic,44 în timp ce Festus mărturisește utilizarea lor pentru prepararea *cocetumului.*[84]

Rețetele relatate de autori sunt cel mai probabil tradiționale în peisajul culinar roman: deși amestecul de mac și miere era deja cunoscut și folosit în Grecia, nu există niciun motiv să presupunem că bucătăria greacă i-a influențat utilizarea. Mărturia lui Pliniu este revelatoare în acest sens, deoarece afirmă că obiceiul de a aroma pâinea cu semințe și miere era atât de vechi încât nu mai putea să-l plaseze în timp. Menționarea dulciurilor garnisite cu semințe de mac în tratatul lui Cato cel Bătrân este, de asemenea, un semn inconfundabil al vechimii și al „romanității" lor: un apărător fervent al tradiției romane și al anticului *mos maiorum,* autorul *lucrării De Agricultura* nu ar fi relatat niciodată utilizarea acestui obicei în scrierile sale dacă nu ar fi avut origini indigene.
Este bine cunoscut, de fapt, că Cato avea o puternică aversiune, cel puțin în ocazii oficiale, față de cultura greacă, pe care o acuza că este excesiv de blândă și efeminată și vinovată de coruperea moravurilor tinerilor romani.[85] Prin urmare, pare evident că, dacă ar fi bănuit o origine greacă în utilizarea macului, fără niciun motiv l-ar fi menționat într-o lucrare precum *De agricultura,* chintesența romanității în sensul său cel mai auster și scrisă special pentru a-i învăța pe fiul său, Marco, și, în general, noile generații, cele mai tradiționale forme și tehnici de cultivare ale antichității romane.[86] [87]

---

80 NENCINI 2004, p. 70. ANDREWS 1952, p. 155, are o opinie similară.

81 NENCINI 2004, p. 70.

82 Vezi COLOANA II 13, 3; IX 4, 5; X 104; X 314; XI 3, 13; XI 3, 42.

83 APic. *Brevet piment.,* p. 87 Milham.

84 FEST. *s. v. cocetum,* p. 35 Lindsay.

85 Vezi, de exemplu , PLOT. *Cato* 23. În acest sens, reamintim faimoasa expulzare a filosofilor și retorilor greci din Roma în 161 î.Hr. (cf. AUL. GELL. XV 11, 1) și expulzarea celor trei filosofi atenieni, academicianul Carneades, stoicul Diogenes și peripateticianul Critolaus, care au sosit în 155 î.Hr. într-o misiune diplomatică: ambele evenimente au fost promovate de Cato. Vezi PLIN. Nat. Hist. VII 112; PLOT. Cato 22. Aceasta nu îl împiedică pe Cenzor să fie un admirator privat al culturii grecești.

86 NENCINI 2004, pp. 70-71 s-a exprimat pe bună dreptate în favoarea originii romane a rețetelor lui Cato și Pliniu.

87 LEWIN 1964 [2], p. 41; ^MTIKOS-PAPADAM 1967, p. 8; EMBODEN 1979 [2], p. 23. Alte referințe

Dincolo de valoarea sa culinară, printre numeroasele proprietăți ale *papaver somniferum,* cea mai cunoscută și mai importantă este, fără îndoială, utilizarea sa terapeutică, derivată din extracția opiumului din capsule imature. Latexul este foarte bogat în alcaloizi: dintre aceștia, cei cu structură chimică fenantrenică (morfina, codeina și tebaina) sunt analgezici, constipanți și euforici, în timp ce cei izochinolinici (papaverina, noscapina, narceina) sunt doar antispasmodici. Acțiunea analgezică și euforică, exploatată în medicină, se datorează în principal morfinei.

S-a emis ipoteza că cunoștințele despre opiu ar putea datează încă de pe vremea lui Homer,48 care pare să facă aluzie la efectele sale în celebrul pasaj în care Elena le oferă oaspeților săi misterioasa *nepentă,* o poțiune capabilă să calmeze furia și să vindece toate afecțiunile. [88]În realitate, nu există dovezi care să susțină utilizarea latexului cu această ocazie: Homer însuși nu specifică nimic în acest sens, rămânând vag cu privire la adevărata identitate a compusului. Cu toate acestea, poetul specifică faptul că acesta i-a fost dat Elenei de către Polydanna, o femeie din Egipt, al cărei popor era recunoscut ca fiind cel mai expert în domeniul medical, deoarece se desprindea din Paeon, medicul zeilor din [89]*Iliada* . Însăși proveniența substanței din Egipt a fost luată ca dovadă de către unii cercetători pentru a infirma posibilitatea ca *nepenta* să fi fost un compus pe bază de opiu:[90] [91] [92] [93] [94] [95]Aceștia au susținut că

bibliografice în MERLIN 1984, p. 215. NENCINI 2004, p. 72 a emis ipoteza că cunoștințele lui Homer despre opiu datează din cunoștințele medico-botanice ale civilizației minoice.

88 OM. *Od.* IV 219-221.

89 OM. Od. IV 227-232. Despre Paeon, medicul zeilor, vezi: OM. Il. V 899-901.

90 Problema fusese deja ridicată de surse antice: Diosc. IV 68, 3 consideră *ne penthe* un amestec de opiu și mătrăgună. În favoarea identificării preparatului homeric cu opiul: KRITIKOS-PAPADAKI 1967b, p. 9; MERLIN 1984, p. 217 (care, însă, consideră că opiul era doar unul dintre ingredientele care îl compuneau). Pentru alți cercetători care au împărtășit această teorie, vezi MERLIN 1984, pp. 214-215.

91 NENCINI 2004, pp. 29-33; SCARBOROUGH 1995, p. 4. Pentru alți cercetători care susțin această ipoteză , vezi MERLIN 1984, pp. 277-278.

92 MERLIN 1984, pp. 260-265. Este mai puțin clar dacă macul de opiu era prezent și în picturile murale egiptene datând din dinastia a XVIII-a (ar putea fi, de fapt, *Papaver rhoeas):* MERLIN 1984, PP. 270-272. DESPRE PROBLEMA complexă a prezenței *Papaver somniferum în Egipt, vezi* MERLIN 1984, pp. 251-280.

93 CRAWFORD 1973, p. 231.

94 Vezi WEST 1981, p. 354, care a raportat ipoteza conform căreia unii cred că este vorba de mătrăgună. NENCINI 2004, pp. 73-74, și-a exprimat îndoielile cu privire la posibilitatea ca opiumul să fi fost ascuns în spatele *nepentei* , menționând că este o substanță solidă care nu poate fi turnată , decât dacă este laudanum (un produs fabricat din alcool și latex), a cărui invenție datează însă din secolul al XVI-lea d.Hr.; cu toate acestea, Helena dizolvă misteriosul drog în vin. În aceleași pagini, sunt prezentate mai multe interpretări ale compoziției *nepentei* , avansate de cercetători de-a lungul anilor; niciuna dintre acestea, însă, nu pare a fi concludentă. În ceea ce privește problema *nepentei* , vezi AMIGUES 2006, p. 185 și mai jos.

95 Pentru cunoașterea macului de opiu în lumea greacă cf. MERLIN 1984, pp. 190-250.

cunoașterea și cultivarea plantei *Papaver somniferum* pe teritoriul egiptean nu pot fi anterioare perioadei elenistice (în jurul secolului al III-lea î.Hr.) și că planta a fost importată din Orientul Apropiat? [2] Dacă acest lucru ar fi confirmat, ar fi necesar să se admită că *Nepenthe* nu conținea nicio urmă de opiu; cu toate acestea, Mark David Merlin, în lungul său tratat despre istoria macului în Egiptul antic, a demonstrat cum posibilitatea ca *Papaver somniferum* să fi fost prezent încă din epoca bronzului este departe de a fi îndepărtată. În sprijinul tezei sale, autorul a prezentat o serie de artefacte (în mare parte bijuterii) în care decorațiunile în formă de capsulă de mac sunt clar vizibile; 5 [3] La rândul său, Dorothy Crawford a afirmat că cultivarea plantei poate fi atestată cu o bună certitudine cel puțin din dinastia a XVIII-a (1575-1367 î.Hr.)? [4] Pare, așadar, mai corect să lăsăm deschisă problema identificării compusului homeric, întrucât pasajul din *Odiseea* este foarte generic și poate da naștere la numeroase interpretări?5 Totuși, ar fi putut fi preparat un amestec de latex și vin deja în secolele în care a trăit Homer , din moment ce opiul era cel mai probabil cunoscut la acea vreme? [6]

Cunoaștem și o substanță numită *kyphi,* utilizată pe scară largă în Egipt: Plutarh enumeră cele șaisprezece ingrediente ale sale, care trebuiau amestecate în proporțiile potrivite, respectând cu strictețe dictatele unei rețete sacre. De asemenea, el specifică faptul că substanța era deosebit de aromatică, iar parfumul ei putea calma anxietățile, relaxa membrele și favoriza somnul. [96]Revenind la Homer, nu există nimic care să identifice *nepenta* cu *kyphi,* dar această substanță ar fi fost aparent mai potrivită pentru ca Elena să o ofere oaspeților săi . Într-adevăr, sunt efectele sale oarecum mai blânde și, în anumite privințe, mai plăcute decât cele ale opiumului, care, la prima înghițire, este foarte neplăcut? [97]În concluzie, pare mai probabilă ipoteza avansată de Suzanne Amigues, conform căreia *nepenta,* dacă a existat vreodată , trebuie să fi fost compusă din diverse ingrediente, exact ca majoritatea medicamentelor din Egiptul antic?[98]

Dincolo de problemele homerice, greu de rezolvat, este incontestabil că cel puțin din secolul al V-lea î.Hr. încoace, arta medicală greacă era conștientă de efectele opiumului, într-atât încât anticii îl considerau un produs prețios,

[96] PLOT. Is. și Os. 383E-384A.
[97] Cf. WEST 1981, p. 354.
98 PRIETENI 2006, p. 186.

întrucât beneficiile sale depășeau cu mult efectele negative.[99] [100] [101] [102] [103]În ceea ce privește cunoașterea proprietăților medicale ale *papaver somniferum* în lumea antică, trebuie neapărat să se ia în considerare doctrina hipocratică, prima formulare sistematică a cunoștințelor medicale occidentale, care s-a răspândit din Grecia antică în întregul bazin mediteranean. Cu toate acestea, din dovezile care au supraviețuit, este foarte dificil de stabilit cât de mult era cunoscut efectul analgezic al plantei în farmacopeea hipocratică, inclusiv datorită amestecului său cu alte ingrediente vegetale cu proprietăți similare.1 Au fost găsite douăzeci și trei de pasaje în care macul de opiu este indicat în scopuri terapeutice pentru tratamentul unei game largi de afecțiuni, cum ar fi crampele menstruale, urolitiaza, durerile de cap, otita, isteria și tuberculoza,62 dar doar trei cazuri menționează explicit valoarea sa analgezică.3 Nu este complet clar ce parte a plantei era utilizată în mod obișnuit în ce scopuri: de fapt, se face o singură mențiune specifică a sevei de mac (cel mai probabil opiu), în timp ce o altă mențiune este făcută despre semințe, care, însă, nu au niciun efect analgezic, deoarece nu conțin alcaloizi morfinici; 6 [4] ^În cele din urmă, într-un alt pasaj, utilizarea macului alb este pur și simplu prescrisă, fără a se indica ce parte trebuie utilizată. Trebuie reținut, totuși, că există 81 de cazuri documentate în care, în ciuda prezenței simptomelor dureroase, nu a fost prescris un tratament pe bază de mac.[104] [105] Mai ales odată cu doctrina medicală elenistico-romană,

---

[99] SCARBOROUGH 1995, p. 4.

[100] NENCINI 2004, p. 77.

[101] NENCINI 2004, p. 75.

[102] HIPPOCR. III 16 Littré (ameliorează durerile cauzate de pleurită); II 206 Littré (lăurice și semințe utile împotriva durerilor uterine).

[103] NENCINI 2004, p. 76, a susținut că semințele conțin un procent foarte scăzut de alcaloizi, afirmație care, însă, s-a dovedit a fi în contradicție cu opiniile botaniștilor: vezi *mai sus,* pp. 4-5. Utilizarea lor în Farmacopeea Hipocratică ar putea depinde, probabil, de faptul că au fost extrase din capsulă atunci când erau încă prezente urme de latex, care s-ar putea astfel depune pe semințe.

[104] NENCINI 2004, pp. 76-77.

[105] CELS. II 33, 2: frunzele de mac sunt menționate printre plantele care ajută la eradicarea bolilor și, în același timp, oferă ameliorare; IV 17, 1: pentru a induce urinarea și a trata bolile renale se folosește mac alb amestecat cu mâncare sau băutură; IV 27, 1E: pentru tulburări menstruale și urinare se folosesc semințe de mac negru amestecate cu miere; IV 31, 5-7: scoarța capsulelor de mac era folosită pentru a prepara remedii pentru bolile membrelor (mâini și picioare); V 23, 1: latexul de mac era folosit pentru a compune un antidot pentru contuzii corporale, dureri în viscere și otrăviri cauzate de mușcături sau alimente;
V 25, l: pastilele făcute din latex de mac ameliorează durerea prin inducerea somnului și, în același timp, ajută digestia; V 25, 3-16: lista diferitelor utilizări ale latexului de mac pentru ameliorarea afecțiunilor de diferite tipuri, de care este legată inducerea somnului, care adesea întărește efectele vindecătoare; V 28, 12I: latex de mac folosit într-un remediu împotriva bolilor splinei;
VI 6, 11-33: o lungă digresiune asupra bolilor oculare, pentru care se recomandă adesea remedii pe bază de latex de mac; VI 7, IC-IF: scoarța și latexul de mac sunt prescrise pentru a ameliora inflamația cauzată de bolile urechii și pentru a favoriza somnul; VI 7, 2C: latex de mac utilizat pentru tratarea ulcerelor auriculare; VI 9, 2-5: aplicații de comprese sau compuși preparați, de asemenea, cu scoarța

utilizarea [106]derivaților de *papaver somniferum* în patologiile dureroase a devenit mult mai frecventă și s-a dobândit o conștientizare deplină a proprietăților sale narcotice.

În farmacopeea romană, utilizarea macului, și în special a latexului său, este prescrisă de Celsus extrem de frecvent pentru tratamentul unei game largi de afecțiuni, adesea cu scopul specific de a elimina durerea; cu toate acestea, planta este menționată și printre emolienți.66 Au fost ridicate unele îndoieli cu privire la tipul de mac menționat de Celsus și s-a propus că acesta nu se referea la macul cultivat, din care se obține cel mai bun opiu . În plus, s-a remarcat absența acestuia din urmă din lista sa de otrăvuri, o circumstanță care a condus la ipoteza fie a unei cunoașteri parțiale a efectelor sale, fie, probabil, a utilizării unui soi mai blând. Conform lui John Scarborough, frecvența prescrierii - lacrimilor de mac în remediile calmante (adesea sub formă de pastile) se datorează cel mai probabil **Papaver rhoeas*,* mai degrabă decât * *Somniferum* [6].* Cu toate acestea, Celsus pare să fi fost conștient nu numai de proprietățile medicinale ale latexului, ci și de cele otrăvitoare ale acestuia, deoarece îl menționează printre ingredientele care constituiau medicamentul pe care Mithridates obișnuia să-l ingereze pentru a preveni otrăvirea .[107] [108]Deși doctorul nu se referă în mod specific la opiu ca la o otravă, alți autori susțin că regele pontic consuma zilnic doze mici de substanțe nocive pentru a deveni imun la acestea.® Prin urmare, este posibil ca Celsus să fi avut o bună cunoaștere a substanței, chiar dacă nu a folosit niciodată termenul tehnic cu care era indicată de specialiști.

Utilizarea abundentă a opiumului și a diferitelor părți ale macului în - medicina romană este atestată și de Scribonius Largo, un medic care a trăit în timpul domniei lui Claudius și autor al „ *Compoziţiilor",* o colecție de rețete medicale. El prescrie remedii compuse, printre alte ingrediente, din cantități variabile de latex pentru tratamentul afecțiunilor oftalmice, intestinale, faringiene, renale sau urinare. [109]Proprietățile emoliente ale macului îi sunt, de

capsulelor de mac sau cu latexul acestuia și utili pentru tratarea durerilor de dinți; VI 18, 8C: suc de mac utilizat împotriva bolilor ulcerative ale părților intime. În cele din urmă, aplicațiile de pâine înmuiată în decoct de mac au fost utile împotriva migrenelor: CELS. III 10, 2. Pentru latexul de mac ca emolient, vezi CELS. V 9, 15.

106 SCARBOROUGH 1995, p. 5.

107 CELS. v 23, 3.

108 APPIAN. *Mithra.* 537.

[109] SCRIB. LARG. 21-26: opiu folosit la prepararea picăturilor de ochi; 73: prepararea unui decoct , ale cărui ingrediente includeau capsule de mac sălbatic copt, dar încă verzi, pentru tratarea traheei; 142: opiu prescris pentru prepararea unui compus ce trebuie aplicat în caz de tulburări intestinale; 143: semințele de mac negru erau utile pentru umflarea și ulcerația rinichilor; 147-148: opiu prescris pentru umflarea și durerea vezicii urinare, în timp ce macul negru era recomandat pentru supurație.

asemenea, bine cunoscute, deoarece scoarța capsulelor era recomandată pentru a calma diferite tipuri de indurație. [110]Informațiile furnizate de Scribonius Largo sunt deosebit de valoroase, deoarece atestă cunoștințele sale directe despre opiu, pe care îl derivă din latexul fructului de mac sălbatic *(papaver silvaticum).* [111]Este interesant de observat că autorul, spre deosebire de Celsus, care menționează aproape exclusiv genericul *lacrilacrimae papaveris,* folosește termenul specific *opium.* [112]Acest lucru pare destul de curios, având în vedere că cei doi medici și-au compus tratatele la scurt timp unul de celălalt. [113]Este dificil de stabilit dacă mărturia lui Scribonius presupune o cunoaștere mai profundă a derivatelor de mac, și în special a opiului, decât cea a lui Celsus; [114]cu toate acestea, primul este cu siguranță mai precis în indicarea remediilor și a varietăților plantei.[115] [116]Scribonius cunoaște și originea opiului, extras din capsulele încă verzi, și afirmă că este ușor de recunoscut după mirosul său caracteristic. Apoi, trece la ilustrarea principalelor sale efecte nocive: greutatea capului, rigiditatea, lividitatea membrelor și transpirații reci, dificultăți de respirație, tulburarea rațiunii și amorțeala simțurilor. Cu toate acestea, medicul nu se limitează la întocmirea unei simple liste de dragul însușirii, ci oferă și tratamente pentru ameliorarea simptomelor intoxicației cu opiu: amestecurile pe bază de vin, apă, ulei, oțet, ulei de trandafir și muștar se dovedesc utile.77 Informațiile furnizate erau deja cunoscute tradiției grecești: de fapt, Nicander ilustrează consecințele devastatoare ale consumului de semințe de mac și oferă remedii utile pentru vindecarea otrăvirii.[117] [118] [119]

---

110 ScRIB. LĂȚIME 220.

n SCRIB. LARG. 22. Autorul își dezvăluie expertiza în materie specificând că adevăratul opiu nu este cel obținut din sucul frunzelor.

112 Scribonius Largus pare a fi primul dintre autorii latini care a folosit termenul tehnic opium .

[113] De *medicina a lui Celsus* este plasată în general între sfârșitul domniei lui Augustus și cea a lui Tiberius, în timp ce *Compositiones* ale lui Scribonius Largus pot fi datate în anii 47-48 d.Hr.

114 Pliniu, deși îl citează frecvent pe Celsus, nu-l include niciodată printre medici și nici nu-l consideră ca atare, ci mai degrabă îl plasează printre autorii pe care i-a folosit în opera sa. Acest lucru a condus la presupunerea că Celsus nu era de fapt medic de profesie, ci doar un expert în domeniu ; dacă acesta ar fi cazul, unele scăderi de acuratețe și precizie științifică în redactarea tratatului său ar fi de înțeles. Pe această temă, vezi SPENCER 1971, pp. VIII-IX.

[115] Scribonius precizează adesea varietatea de mac care trebuie folosit: *papaver ni^um, album* sau *silvatticum.*

116 ScRIB. LĂȚIME 180. Compușii erau destinați să inducă respingerea latexului ingerat. Pentru durerile de cap cauzate de intoxicație, uleiul de trandafir și oțetul trebuiau aplicate continuu, în timp ce picioarele trebuiau frecate cu mâinile uscate sau înfășurate într-o cârpă aspră. Era esențial să se prevină adormirea pacienților.

117 NicAND. *Alex.* 433-464. Vezi SCARBOROUGH 1995, pp. 11-12.

118 Diosc. IV 64, 7; PLIN. *Nat. Hist.* XX 202.

[119] PUN. *Nat. Hist.* II 156 este convins că natura binevoitoare produce plante medicinale pentru bunăstarea umanității.

În ceea ce privește opiumul, Scribonius susține că unii l-au numit și meconiu ; totuși, în acest caz, se pare că oferă informații incorecte. De fapt, Dioscoride susține că meconiul era un preparat obținut prin amestecarea capsulelor și frunzelor zdrobite într-un mojar, în timp ce Pliniu îl consideră un suc obținut prin fierberea capsulelor și frunzelor; ambii autori sunt de acord în a considera acest compus mai puțin eficient decât latexul .

Opera lui Pliniu se dovedește a fi una dintre cele mai bogate surse din întreaga panoramă a literaturii latine, chiar și în ceea ce privește domeniul medical: medicamentele și proprietățile plantelor sunt considerate de el un aspect esențial al cunoașterii referitoare la lumea vegetală. În cadrul Naturalis *Historia* , se pune un accent deosebit pe temele botanice, aspectele farmacologice și dieta medicinală. Aceste abilități erau foarte importante în lumea antică, și în special în cea romană, unde fermierii cultivau diverse specii de plante din care puteau obține substanțe utile în diverse scopuri ale vieții de zi cu zi. Din acest motiv, în antichitate, cunoștințele generale despre plante erau, în medie, mai răspândite în rândul populației decât sunt astăzi.[120] [121] [122] [123] [124] [125]

Pe lângă numărul mare de remedii descrise pentru tratarea celor mai variate afecțiuni,82 Pliniu culege o serie de informații prețioase necunoscute

---

[120] SCAARBOROUGH 1986, p. 60.

[121] Lista remediilor ale căror ingrediente includ macul este lungă: PLIN. *Nat. Hist.* XXII 123: făina de orz, macul și trifoiul dulce sunt prescrise pentru inflamația tendoanelor și intestinelor, precum și pentru durerile de urechi; XIX 43; XXVI 44; XXX 59: sucul și semințele de mac sunt folosite pentru dizenterie; XXX 53: un amestec de vin, mac negru și gecko este prescris pentru lumbago; XXX 71: gecko și macul negru sunt utile pentru sciatică; XXXII 77: latexul de mac amestecat cu castoreum (o substanță sedativă extrasă din castor) este un remediu pentru durerile de urechi; XX 188: macul, mierea și anasonul sunt prescrise pentru tuse; XXIII 119; XXIII 128: ramurile de smochin și frunzele de mac ajută la extragerea așchiilor osoase; XXVI 67: macul negru și cimbrul uscat induc vărsăturile; XXVI 74: macul este menționat într-un remediu pentru tratamentul bolilor intestinale. Opiul este menționat de PLIN. *Nat. Hist.* XX 200-201 printre ingredientele celebrului *dia codyon* (menționat și de GARG. MART. *Med. ex holer. et pom.* 19 și **Ism.** HiSP. *Ettym.* IV 9, 9) , un medicament pentru bolile oculare, dar utilizarea sa în prepararea picăturilor de ochi nu este recomandată. În cele din urmă, latexul a fost util împotriva durerilor de urechi, gutei și durerilor gastrointestinale: PLIN. *Nat. Hist.* XX 201.

122 PLIN. *Nat Hist.* XX 199 cunoaște termenul tehnic *(opium vocant).*

123PLIN. *Nat. Hist.* XX 199. Se știu puține lucruri despre această figură: Pliniu însuși afirmă că a murit în Spania, la Bavilo, dar toponimul nu este atestat altfel. Doar TAC. *Hist.* II 53, 1 îl menționează pe un Licinius Caecina, recent intrat în Senat, care a început o încăierare memorabilă împotriva lui Marcellus Eprius. Motivele invocate de Tacitus pentru a explica conduita noului senator se referă la dorința sa de a câștiga faimă contestându-i pe cei puternici. Evenimentele datează din perioada războaielor civile care au urmat căderii iulio-claudienilor.

124 PLIN. *Nat. Hist.* XX 200. Abuzul de opiu nu era letal pentru toată lumea: SEXT. EMP. *Pyrvr. hypot.* I 81 relatează că un bărbat pe nume Lysis obișnuia să consume patru drahme de opiu (aproximativ 16 grame) fără a suferi niciun efect. Unele îndoieli cu privire la veridicitatea acestei afirmații par cel puțin legitime.

125 Vezi SCAARBOROUGH 1995, p. 12.

autorilor latini dinaintea sa. De fapt, el este pe deplin conștient de pericolele opiumului,83 atât de mult încât are grijă să avertizeze cititorul subliniind că acesta nu era doar un somnifer puternic, ci și o otravă teribilă: dacă era ingerat în doze prea mari, provoca moartea în timpul somnului. Pentru a-și dovedi afirmația, naturalistul citează exemplul tatălui fostului pretor Publius Licinius Caecina care, nemaiputând suporta viața din cauza unei boli feroce, a decis să-și pună capăt zilelor ingerând o doză letală de latex? [4] Utilizarea opiumului ca formă de eutanasie trebuie să fi fost cunoscută și răspândită în vremea lui Pliniu, deoarece acesta afirmă că mulți aleseseră să părăsească lumea în acest fel.5 Este oare rezonabil să presupunem că substanța era ușor disponibilă și probabil vândută în mod obișnuit de către farmaciști, din moment ce nu cunoaștem niciun medic care să fi procurat o doză din aceasta pentru pacienții lor? [6]

Mărturia autorului lucrării *Naturalis Historia* nu este prima certificare explicită a posibilelor efecte letale ale opiului: Teofrast își amintește deja că Thrasias din Mantineea inventase o otravă compusă din sucuri de cucută, mac și alte plante similare; chiar dacă ar fi fost luată în cantități mici, nu ar fi lăsat nicio cale de scăpare.[126] [127]Heraclides Lembo (*floriit,* secolul al II-lea î.Hr.) relatează în schimb o tradiție tipică pentru Ceos: întrucât insula avea o climă sănătoasă și populația trăia până la bătrânețe, locuitorii, în special femeile, nu așteptau pasiv moartea, ci înainte de a îmbătrâni, a deveni slabi sau invalizi, își luau viața, unii cu ajutorul macului (opiul silabic), alții cu cucuta.88 Nu este surprinzător faptul că un expert precum Dioscorides avertizează împotriva abuzului de consum de opiu, sub sancțiunea unei comă mortale.[128] [129]în timp ce Galen susține că era cel mai puternic dintre droguri și putea induce un somn letal; 9° Plutarh adaugă că mirosul latexului putea provoca pierderea cunoștinței la cei care îl colectaseră cu imprudență. [130]În cele din urmă, Apuleius afirmă, de asemenea, că extractul de mac era sănătos dacă era folosit cu moderație, fatal dacă era luat fără moderație.[131]

---

[126] THEOPHR. *Hist. plant.* IX 16, 8. AMIGUES 2010, p. 374, nota 156 a subliniat inovația extraordinară adusă de Trasia: prin utilizarea opiumului era posibilă calmarea durerii atroce cauzate de cucută.

127HERACL. LE M B. *Excer. polit.* 29 Dilts. Un episod similar este narat de VAL. MAX. II 6, 8, unde o femeie în vârstă decide în mod conștient să-și pună capăt vieții luând o otravă nespecificată.

128 Di o sc. IV 64, 3. S-au discutat mult despre influența lui Dioscoride asupra *lucrării Naturalis Historia a lui Pliniu* : s-a demonstrat că naturalistul nu pare să fi fost conștient de *De Materia Medica* (deși a fost contemporan cu acesta), nici de *Compositiones* lui Scribonius Largus, compuse cu câteva decenii mai devreme, în timpul domniei lui Claudius. Deși poate părea destul de singulară, lucrările lui Pliniu și Dioscoride par a fi independente una de cealaltă, iar asemănările constatate la citirea celor două lucrări trebuie atribuite utilizării unor surse comune. Pentru o examinare detaliată a relației dintre Pliniu și Dioscoride și sursele conexe, vezi SCARBOROUGH 1986, în special pp. 62-70.

129 GALEN XIII 273 **Küfin**

9! COMPLOT. *Întreb. conv.* 648A.

9Z APuL. *De mag.* 32.

Revenind la Pliniu, acesta afirmă că utilizarea latexului în domeniul medical a dat naștere la numeroase discuții: au existat, de fapt, cei care, precum Diagoras și Erasistratos[132] l-au condamnat pentru periculozitatea sa și au sfătuit împotriva utilizării sale, [133]în special prin instilare, deoarece ar afecta vederea.4 Dimpotrivă, Dioscoride susține deschis

132 Pentru Diagoras vezi *mai sus,* p. 14, nota 19. Erasistratos din Ceos (secolul al III-lea î.Hr.) a fost medicul regal al lui Seleucos I Nicator și fondator, împreună cu Herofil, al renumitei școli medicale din Alexandria.

133 PLIN. *Nat. Hist.* XX 200. Conform lui Andrew (secolul al III-lea î.Hr.), medicul lui Ptolemeu al IV-lea Filopator, opiul nu provoca orbire imediată deoarece era adulterat în Alexandria. Cf. Diosc. IV 64, 6.

El a susținut utilizarea opiului și, deși era conștient de aspectele sale negative, a susținut cu tărie utilitatea sa, invocând experiența directă ca dovadă și infirmând astfel afirmațiile predecesorilor săi. [134]Controversa, însă, trebuia rezolvată în favoarea susținătorilor, deoarece, în timpul domniei lui Nero, Andromah cel Bătrân, medicul împăratului , a dezvoltat un preparat destinat să aibă un mare succes în cadrul farmacopeei antice: *theriaka.* [135]Alcătuită din nenumărate și variabile ingrediente, printre care opiumul nu era cu siguranță secundar, [136]aceasta era utilizată inițial doar în cadrul curții imperiale ca antidot împotriva unei posibile otrăviri, bazată pe presupusul principiu al mitridatismului, înțeles ca obișnuirea organismului cu efectele otrăvurilor, dobândite prin administrarea prelungită a unor doze mici.[137] [138]Abia odată cu apariția Severilor, rețeta acestui medicament a devenit cunoscută publicului, iar utilizarea sa s-a extins la întreaga populație, devenind unul dintre cele mai utilizate remedii și accesibil tuturor.

Cunoașterea efectelor plantei *papaver somnifeerum* a crescut în timp, iar utilizarea opiumului a fost din ce în ce mai recomandată ca medicament: Macrobius îl menționează împreună cu euphorbium și recomandă consumul său celor care suferă de insomnie.[139] [140]Pseudo-Pliniu cel Tânăr recomandă un compus, inclusiv semințe de mac, pentru a induce somnul la persoanele frenetice, în timp ce pentru afecțiunile oculare prescrie comprese pe bază de latex, capsulă zdrobită sau tulpină. [În mod similar] , Cassius Felix (medic care a trăit în secolul al V-lea d.Hr.) atestă eficacitatea capsulelor de mac în prepararea unguentelor soporifere pentru subiecții supraexcitați, precum și pentru bolile hepatice și pentru ulcerele de sânge.

---

134 Diosc. IV 64, 6. Vezi SCARBOROUGH 1995, p. 6.

135 G AL EN. XIV 2 **Kiihn.** Probabil că medicamentul era deja folosit în epoca elenistică (în jurul secolului al III-lea î.Hr.), în special ca remediu pentru prevenirea otrăvirii. *Theri.aaka* preparată de Andromah, care i-a variat parțial compoziția (de exemplu, a adăugat carne de viperă), trebuie să fi fost eficientă și în combaterea diferitelor patologii. Vezi WATSON 1966, p. 70.

136 De exemplu, în *theriaka* lui Andromah cel Tânăr, opiul este al șaselea dintre cele șaizeci de ingrediente: vezi NENCINI 2004, p. 78. Latexul de mac era considerat un agent de răcire foarte puternic și era de obicei amestecat cu substanțe care îi reduceau efectul: WATSON 1966, p. 73.

137 NENCINI 2004, p. 78.

138 GALEN. XIV 217 **Keeney.**

139 MACROB. *sat.* VII 5, 26; VII 6, 7.

140 P.S. PUN. USCAT. *Două medicamente.* 18 Onnerfors.

știință. [141]Gargilius Martialis (secolul al III-lea d.Hr.) demonstrează o mare expertiză în acest domeniu, cunoscând meconiul (produs prin fierberea capsulelor) și oferind o serie de medicamente pe bază de mac pentru diverse afecțiuni. [142]În cele din urmă, Pseudo-Apuleius reiterează informațiile predecesorilor săi și adaugă că macul sălbatic și oțetul ar putea ameliora migrenele și durerile de cap în general.[143]

Planta nu era folosită doar în medicina oamenilor , după cum știm de autori care au recomandat-o pentru tratarea animalelor: în special macul (cel mai probabil *somnifeerum)* se presupunea că avea funcția de a seda animalele care sufereau de rabie sau nebunie.[144] Importanța informațiilor oferite de tratatele veterinare nu trebuie subestimată, întrucât acestea ofereau sfaturi privind îngrijirea bunurilor prețioase, instrumente cu adevărat indispensabile pentru întreținerea și economia vremii.

Deși sursele medicale și de specialitate romane abundă în referințe la *papaver somnifeerum,* acestea nu sunt imune la furnizarea de date care, în timp, s-au dovedit incorecte: de exemplu, prescrierea de semințe, lipsite de orice alcaloizi, pentru prepararea diferitelor medicamente nu se considera că va aduce vreo îmbunătățire semnificativă pacientului. [145]Recent, s-a încercat verificarea validității reale a remediilor pe bază de mac propuse de autorii antici, iar rezultatele indică un echilibru substanțial între erori și corectitudine. Utilizarea plantei pentru tratarea erizipelului (o infecție a pielii) nu a fost o alegere bună, deoarece morfina provoacă dilatarea vaselor de piele, rezultând activarea histaminei: rezultatul obținut a fost provocarea unei reacții alergice care ar fi agravat mâncărimea și urticaria. Cu toate acestea, prescripția pentru inflamație s-a dovedit corectă, deoarece papaverina promovează dilatarea vaselor de sânge și crește fluxul sanguin către zonele afectate, reducând astfel inflamația. În mod similar, durerile colice pot fi ameliorate eficient cu mac:

---

141 CASS. FELIX *De med.* 44, p. Or; 46, p. 120; 62, p. 155 Rose.

142 GARG. MART. Med. *ex holer. et pom.* 19: Autorul afirmă că meconiul era util împotriva numeroaselor afecțiuni. Latexul, amestecat cu ulei de trandafir, combatea durerile de urechi; frunzele, gătite cu ulei de trandafir, erau excelente pentru aplicații împotriva durerilor articulare. Fumigațiile vaporilor produși prin fierberea capsulelor erau benefice pentru cei care sufereau de insomnie din cauza bolilor sau a conjunctivitei. Semințele, amestecate cu oțet și miere, tratau umflăturile; scoarța de tulpină pulverizată amestecată cu miere făcea o cataplasmă utilă pentru rănile urâte. Gargilius cunoștea diferitele soiuri de mac, deoarece menționează specia sălbatică și notează diferențele morfologice față de cea cultivată.

143 PS. APUL. Herb. 53, 1-3.

10 5 LEGUME. *Digera. artă. mulom.* II 9; II 12 Lommatzsch; HERM. *Mulom. Chiron.* 278; 286 Oder; PELAGONUL. Ars *veterinar.* 29 Fischer.

145 Vezi JuLYAN-DiRCKSEN 2011, p. 88. Chiar și un expert medical de calibrul lui Galen a greșit când a susținut că, dacă sunt consumate excesiv, semințele pot provoca torpoare și letargie. De asemenea, el credea că sunt utile împotriva bolilor pulmonare și toracice, precum și împotriva guturaiului: vezi GALEN. *De alim. facult.* I 32 Wilkins.

morfina scade secreția de acid gastric și crește motilitatea, inhibă producția de bilă și enzime pancreatico-intestinale, încetinind digestia alimentelor; Acest lucru este semnificativ benefic în tratarea colicilor. Dizenteria poate fi calmată și cu derivate din plante, deși acesta este un remediu destul de drastic, care produce constipație ca efect secundar. Presupusa capacitate a macului de a vindeca problemele vezicii urinare este nefondată: morfina inhibă nevoia de urinare și, în consecință, induce și crește durerea. În ceea ce privește tusea, codeina conținută în latex ajută la calmarea și calmarea acesteia; în plus, opiul se dovedește a fi, de asemenea, foarte util pentru tratarea rănilor și a rănilor.[146] [147] [148] [149]

Pe lângă utilizarea sa în sectorul medical sau alimentar, așa cum se întâmplă și astăzi, sursele atestă și unele utilizări destul de neobișnuite ale -plantei: Pliniu susține că era obișnuit să se trateze togile țesute groase cu mac și citează ca dovadă a afirmației sale un pasaj din poetul Lucilius (secolul al II-lea î.Hr.), în care un Torquatus nespecificat purta astfel de haine.8 Naturalistul afirmă că exista o specie de mac capabilă să dea o albă aparte hainelor de in; [W9 ambele] mărturii par să documenteze utilizarea plantei în procesul de albire a hainelor. Este foarte probabil ca Pliniu să se fi referit aici la acea varietate de mac numită și Heraclius sau Aphrodes, recunoscută astăzi sub numele de *Silene vulgaris,* caracterizată prin semințe capabile să producă spumă; în acest caz, nu macului înțeles în mod obișnuit trebuie atribuite astfel de proprietăți. Este posibil ca autorul lucrării *Naturalis Historia* să fi înțeles greșit un pasaj de Teofrast, care menționează o specie de mac (așa-numitul „mac Heracles") cu frunze asemănătoare cu cele ale *saponaria officinalis,* folosit în mod obișnuit pentru albirea țesăturilor fine.

În cele din urmă, există o singură urmă literară care se referă la utilizarea cosmetică a florii: Ovidiu oferă dovezi în acest sens în *Medicaminafacieifeminae,*

146 Vezi JuLYAN-DiRCKSEN 2011, p. 88-89; SC^ŒOROUGH 1995, p. 14.

ics PLEN. *Nat. Hist.* VIII 195. Cf. LUCILLE. F 187 Charpin.

148 SIMPLU. *Istoric Național* XIX 21.

și THEOPHR. Hist. *plant.* IX 12, 5. Cf. ANDREW 1964, p. 106.

care povestește despre o femeie care a zdrobit și și-a aplicat semințe de mac înmuiate în apă rece pe obraji, [150]creând un fel de precursor al tonicului modern și anticipând utilizarea macului și a derivatelor acestuia în cosmeticele contemporane.[151]

2.

DEPENDENȚA DE OPIU ÎN LUMEA ROMANĂ: PRETINSUL CAZ AL LUI MARCUS AURELIUS

Posibilitatea ca opiul să fie folosit pentru plăcere în lumea antică a fost mult timp dezbătută . În ceea ce privește societatea romană, nu există dovezi care să susțină o astfel de ipoteză: de fapt, textele nu menționează capacitatea sa de a induce o alterare plăcută a simțurilor și niciun autor nu menționează efectele euforice sau bunăstarea psihologică derivate din utilizarea sa. O posibilă explicație pentru lipsa exemplelor de dependență cronică de opiu, fapt care poate părea destul de ciudat astăzi, a fost oferită de Paolo Nencini: savantul se întreba de ce romanii ar fi abuzat de o substanță ale cărei efecte plăcute și satisfăcătoare erau necunoscute. După cum am [152]văzut, în majoritatea cazurilor, sursele care au supraviețuit leagă opiul de capacitatea sa de a induce torpoare, somn și chiar de a provoca moartea. Neenumerarea sa printre drogurile „de lux" - potrivit savantului - s-ar datora, așadar, unui fel de „orbire" din partea experților, care nu au reușit să recunoască niciun semn al proprietăților sale euforice. [153]Totuși, pare ciudat că medicii vremii, atât de atenți la proprietățile latexului, nu erau conștienți nici de efectele sale plăcute: prin urmare, s-a emis ipoteza că dependența de opiu era atât de rară sau marginală încât nu merita nicio mențiune, chiar dacă opiaceele erau utilizate pe scară largă în medicină. [154]Din păcate, aceste teorii rămân în întregime conjecturale, deoarece este imposibil să se reconstituie practicile zilnice de „agrement" ale locuitorilor Romei și ale imperiului său. [155]Nencini a emis, de asemenea, ipoteza că utilizarea

Utilizarea „recreativă" a latexului de mac a fost oarecum descurajată de legătura plantei cu zeița Ceres și de posibila sa utilizare în cultul acestei zeități.

---

m Ov. *Med.fac.fem.* 99–100. Poetul nu specifică partea plantei folosită.

151 De menționat și Hor.soN 2008, p. 61. Chiar și astăzi petalele de mac sunt folosite la prepararea serurilor și cremelor antirugină cu acțiune calmantă și revigorantă.

152 NENCINI 2004, p. 86.

153 NENCINI 2004, pp. 86-87.

154 NENCINI 2004, p. 87.

155 NENCINI 2004, p. 178, a evidențiat clar dificultatea investigării unui fenomen care, în manifestarea sa ipotetică, era legat de o sferă privată. Același cercetător

Același cercetător, însă, a declarat că era conștient de faptul că „valoarea simbolico-religioasă sau chiar rituală a macului de opiu nu constituia neapărat un descurajator insurmontabil pentru utilizarea sa recreativă în lumea antică” și, pe bună dreptate, și-a redus propria teorie.[156] [157]Având în vedere toate aspectele, dacă sursele literare nu au oferit nicio dovadă a dependenței de opiu, posibilitatea ca acesta să fi fost folosit de un anumit număr de persoane pentru propria lor plăcere nu poate fi exclusă *a priori* .

Dependența de opiu nu se manifestă doar prin abuzul său pentru plăcere, ci poate deriva și din obiceiul de a lua doze zilnice în scopuri terapeutice. În acest sens, Thomas Walter Africa , în articolul său acum celebru *„Dependența de opiu a lui Marcus Aurelius* ” (1961), a susținut că împăratul era sclavul opiumului. [158]Într-adevăr, se știe că Marcus Aurelius trebuia să recurgă la utilizarea zilnică a unui anumit compus medical, *theriaka,* ale cărui ingrediente includeau latex de mac. Acest lucru este confirmat de Galen, medicul împăratului, care citează obiceiul prințului de a lua drogul în doza specifică de „boabă egipteană” (Aiyun:tíou Küá|ioç) pentru a trata patologiile de care suferea pacientul său. [159]Potrivit lui Africa, acest obicei nu avea doar scopul de a oferi ameliorare a afecțiunilor fizice ale împăratului, ci , mai presus de toate, îi permitea să scape de chinurile sale zilnice. Pentru a susține această teză, savantul s-a inspirat din textul scris de însuși Marcus Aurelius, și anume *Conversațiile cu Sine însuși* sau *Amintirile:* după cum se știe, este o serie de reflecții elaborate de împăratul filosof, care pare să se retragă în sine însuși într-o meditație melancolică, acceptând povara imperiului ca pe o tristă datorie. Africa și-a concentrat atenția asupra viziunii extrem de negative a împăratului asupra vieții și a condiției umane din timpul său, relatând cu precizie pasajele cele mai întunecate și mai emoționante și referințele constante la moarte, înțeleasă ca eliberare definitivă. [160]Savantul a legat apoi „durerea de a trăi” a împăratului de utilizarea opiului pentru a atenua angoasa care îl cuprinsese: numai datorită semințelor de mac putea găsi pacea. În același timp, însă, aceasta ar fi favorizat imaginile dramatice care apar frecvent în opera prințului, distorsionându-i și viziunea asupra spațiului și timpului.

(p. 180) a subliniat că abuzul de opiu nu putea fi răspândit în rândul claselor sociale mai sărace, având în vedere costul ridicat al substanței. Acest lucru ar fi favorizat vizibilitatea redusă a utilizării sale recreative, apanajul doar al celor mai bogați bărbați.

[157] NENCINI 2004, pp. 186-187.

158 Conform AFRICA 1961, p. 102, dependența lui Marcus Aurelius era probabil cunoscută de Fronto, învățătorul și prietenul împăratului, întrucât o scrisoare pe care a scris-o (PRONTO *De fer. alls* 3, 9) afirmă că Jupiter a creat ierburi care aduc bunăstare și liniște, culese din dumbrăvile cerului. Cu toate acestea, Fronto povestește aici cum Jupiter i-a dat lui Somnus capacitatea de a induce odihna muritorilor și este dificil să se discearnă referințe implicite la opiu sau *theriaca.*

[159] GALEN. XIV 4 **Küiihn.**

160 AFRICA 1961, pp. 99-100.

[161]În esență, Africa a pictat un portret al lui Marcus Aurelius nu foarte diferit de cel al unora dintre cei mai faimoși poeți și scriitori ai secolului al XIX-lea, precum Samuel Taylor Coleridge sau Thomas De Quincey, a căror dependență de opiu este bine cunoscută.[162] [163] [164] [165] [166] [167]

Opinia unui Marcus Aurelius dependent de opiu a câștigat credibilitate și în rândul altor cercetători: de exemplu, Gilbert Watson a acceptat argumentele lui Thomas Africa, susținând astfel posibila dependență de opiu a împăratului. El era convins că unele pasaje din opera lui Galen mărturisesc singurul caz de dependență care a supraviețuit. 11 Edward Charles Witke a susținut și el dependența de droguri a lui Marcus Aurelius, dar, pe baza unui pasaj din Lucian, a identificat [el] mandragora drept substanța incriminatoare? [3] Cu toate acestea, ideea lui Witke s-a dovedit a fi incorectă: deși rădăcina de mandragoră are într-adevăr proprietăți narcotice, aceasta nu este menționată de Galen în prepararea *theriaka* pentru ilustrul său pacient. Nici expresia lui Lucian nu trebuie înțeleasă literal, ci ca o metaforă proverbială menită să evidențieze natura neatentă și distrată a prințului. [Mai] recent, Danielle și Michel Gourevitch au ridicat problema dependenței de droguri a lui Marcus Aurelius, dar nu au ajuns la un răspuns definitiv. Cu toate acestea, ei par să admită cumva această posibilitate și nu contrazic teza exprimată de Africa. 15 În mod similar, Daniel Becerra Romero a preferat să nu ia poziție în această privință, limitându-se la expunerea tezelor cercetătorilor anteriori.[168] [169]În cele din urmă, Matthias Seefelder nu numai că a fost de acord că împăratul era dependent de opiu, dar a adăugat că mulți alții au folosit din abundență această substanță: Nero, Titus (care, potrivit autorului, a murit din cauza unei supradoze de opiu), Nerva, Traian și Hadrian (care au folosit opiu pentru a ameliora durerea cauzată de moartea lui Antinous). [Din păcate] , Seefelder nu a oferit nicio dovadă care să susțină aceste afirmații și, într-adevăr, a citat rareori sursele sale; în consecință

161 AFMCA 1961, pp. 99-101.

[162] **Cele** două nume nu au fost alese la întâmplare, întrucât chiar AFRICA 1961, pp. 100-101 le menționează ca termeni de comparație în cadrul articolului său.

[163] WATSON 1966, p. 87.

[164] Lu ciiAN . *Adv. induse. et lib. mult. ment.* 23.

[165] WiTKE 1965, pp. 23-24. Savantul, însă, nu a exclus *complet* posibila dependență de opiu, ipotezată de Africa.

[166] Pasajul nu se referă explicit la Marcus Aurelius, ci apare doar termenul generic „împărat". Este adevărat că, în perioada în care a fost scris textul lui Lucian, prințul nu era altul decât Marcus Aurelius; totuși, acest lucru nu înlătură îndoielile cu privire la temeiul real al informației (*verva satirică și ireverențioasă* a autorului samosatei este bine cunoscută). Vezi GouRE-VITCH-GouREVITCH 1983, p. 256, nota 9.

[167] GouREVITCH-GouREVITCH 1983, p. 255.

[168] BECERRA ROMERO 2009, pp. 345-346. BOUOON-MILLOT 2012, p. 185 și nota 16, în recenta sa biografie despre Galen, a menționat pe scurt teoria presupusei dependențe a lui Marcus Aurelius de opiu, dar nu a exprimat nicio judecată, trimițând cititorul la articolele publicate pe această temă.

[169] SEEFELDER (1987) 1990, p. 51.

, tezele sale nu pot fi considerate credibile.1[170]

În acest moment, devine necesar să se testeze teoria conform căreia Marcus Aurelius a fost un predecesor al poeților și scriitorilor englezi și francezi din secolul al XIX-lea, care erau dependenți de opiu. În primul rând, este esențial să examinăm motivul pentru care *se administra în general theriaka.* Principalele motive ar putea fi reduse la trei: în primul rând, servea la protejarea împotriva unei posibile otrăviri, după modelul *mithridatiumului,* luat de Mithridates pentru a se face imun la otrăvuri.1 [171]Al doilea scop este similar cu primul: drogul era folosit ca antidot pentru a trata mușcăturile animalelor veninoase.[172] [173]În cele din urmă, odată cu trecerea timpului, a fost folosit din ce în ce mai frecvent pentru a vindeca cele mai variate simptome patologice. Această multiplicitate de utilizări este probabil legată de numărul mare de ingrediente care îl compuneau, număr care putea varia în funcție de nevoi, dar care putea ajunge și la șaizeci până la șaptezeci de unități.[174] [175]

Revenind la Marcus Aurelius, trebuie să ne întrebăm ce l-a determinat pe Galen să continue să-și trateze pacientul cu acest remediu:23 deși medicul a transmis numeroase formule pentru prepararea *theriaka,* din păcate nu a oferit o explicație cu privire la motivele consumului acesteia. [176]Dio Cassius, însă, vine în ajutor: istoricul, tratând campania împotriva populațiilor dunărene întreprinsă de Marcus Aurelius, afirmă că împăratul era într-o stare de sănătate atât de precară încât nu numai că abia putea suporta frigul, dar se retrăgea chiar înainte de a da ordine soldaților pe care îi adunase el însuși. De obicei, consuma cantități mici de mâncare doar noaptea, în timp ce ziua postea, luând o singură doză de *theriaka.* Dio explică și motivele: relatează că Marcus Aurelius a ingerat medicamentul nu de teamă *(de exemplu,* de a fi otrăvit), ci pentru că suferea de dureri de stomac și de piept și numai datorită acesteia

[170] În cercetările mele privind utilizările macului și opiumului în lumea romană, nu am găsit niciodată în surse nicio referință care să poată confirma consumul substanței de către împărații menționați de Seefelder.

[171] Acest lucru este evident în special în GALEN XIV 3 **Kiihn:** cineva care bea *riaka în fiecare* zi, precum Marcus Aurelius SAU Mithridates, devenea imun la otrăvuri și alte substanțe nocive.

[172] STEIN 1997, p. 200.

173 GouREVITCH-GouREviTCH 1983, p. 253; SCARBOROUGH 1995, p. 17.

174 STEIN 1997, p. 201.

175 Împăratul obișnuia să ia medicamentul chiar înainte ca Galen să devină oficial medic de curte: GALEN. XIV 4 **Kuhn.**

[176] GOUREVITCH-GOUREVITCH 1983, p. 253.

putea găsi ameliorare de afecțiunile sale.[177] [178] [179] Galen [180]confirmă, de asemenea , utilizarea medicamentului pentru combaterea patologiilor similare, afirmând că era util împotriva bolilor de stomac și piept și a asprimei frigului.6 Este clar , așadar, că împăratul recurgea la *theriaka* pentru probleme de sănătate evidente, fiind de o constituție slabă și fragilă ? [7] Faptul că îl folosea zilnic nu este contestat, deoarece Galen însuși îl relatează ; el susține, de asemenea , că Marcus Aurelius a manifestat un interes deosebit pentru îngrijirea sănătății sale și a luat medicamentul din abundență, uneori ca înlocuitor pentru hrană.8

Din ceea ce reiese dintr-o examinare a surselor antice, nu se specifică nimic cu privire la dependența cronică a împăratului de opiu; într-adevăr, explicațiile oferite se referă toate la starea sa fizică precară. Prin urmare, teoria promovată de Thomas W. Africa nu găsește un sprijin real în mărturiile care au supraviețuit. Cu toate acestea, cercetătorul a legat dependența de opiu mai ales de viziunea existențială întunecată care a caracterizat gândirea lui Marcus Aurelius, care ar fi găsit în ea

[177] Dm CASS. LXXI 6, 3-4. DAILLY-EFFENTERRE 1954, pp. 352-357 au recunoscut în patologia suferită de împărat simptomele unui ulcer gastric cronic, care ar fi de natură psihosomatică, întrucât era legat de traumele psihice care au caracterizat viața tânărului Marcus . Cfr. BIRLEY 1987 [2] , p. 179. Această teorie a fost complet respinsă de HADOT (1992) 1996, pp. 227-229, care a criticat atât interpretarea lui Dio Cassius, cât și cea a *Gândurilor* lui Marcus Aurelius propusă de cei doi savanți. Mai mult, el a rămas sceptic cu privire la presupusa derivare psihosomatică a ulcerului gastric. Îndoieli cu privire la recunoașterea bolii au fost exprimate și de GOUREVITCH-GOUREVITCH 1983, p. 255.

178 GALEN. XIV 271-275; XIV 283 **Kiihn.** Vezi HADOT 1984, p. 36.

179 Bo^RSocK 1969, pp. 71-75 a emis ipoteza că Marcus Aurelius era un ipohondriac cronic, asemenea lui Aelius Aristides, dar WITHEHORNE 1977, pp. 417-421 a demonstrat în mod convingător netemeinicia unei astfel de interpretări. RUTHERFORD 1989, p. 120, nota 95, este de aceeași opinie.

2s GALEN. XIV 216-217 **Küiihn.** Consumul pe scară largă de *theriaka* de către Marcus Aurelius a contribuit semnificativ la creșterea bunei reputații a remediului.

În esență, un antidot la suferința sa spirituală. Ideea este, fără îndoială, sugestivă și fascinantă, dar în același timp hotărât fragilă: pesimismul și aspirația spre moarte inerente sufletului împăratului trebuie urmărite în concepția sa de ansamblu despre lume, care nu putea fi decât critică și dezamăgită, având în vedere educația sa stoică, care conținea și influențe platonice. În acest sens, Pierre Hadot a avertizat împotriva considerării spuselor lui Marcus Aurelius drept simple expresii ale gândurilor sale personale: [181]savantul a demonstrat în mod convingător că *Conversațiile cu Sine Însuși* sunt un text „privat", pentru uzul propriu al autorului, un fel de exercițiu spiritual la care s-a supus, în conformitate cu doctrina stoică și în special cu preceptele formulate de Epictet. [182]În redactarea operei sale, principele s-a bazat pe o metodă bine definită, dezvoltată pornind de la modele preexistente. Cu toate acestea, nu există nicio îndoială că convingerile sale pesimiste nu pot fi atribuite doar curentului filosofic căruia i-a aderat Marcus Aurelius, ci și naturii sale sensibile care, confruntată cu corupția, servilismul curții imperiale și sărăcirea spirituală generală a omului, nu se putea manifesta altfel decât sub forma unei legitime neliniști umane.[183] [184] [185] [186] Prin urmare, nu există niciun motiv să se lege reflecțiile lugubre din *Colloquia con se stesso* de perspectiva distorsionată indusă de opiu, așa cum susținea în schimb Africa,32 mai ales că, dacă Marcus Aurelius ar fi fost într-adevăr acel personaj indolent dedicat evadării din realitate, unele dintre reflecțiile sale despre dorința de a-i înțelege pe ceilalți și efortul aferent de a-i îndruma spre o viață mai virtuoasă nu ar fi explicate.33

Împăratul demonstrează astfel o înaltă statură morală, rămânând fidel principiilor doctrinei sale;34 deși uneori cedează mâniei omenești, se reproșează curând și își promite să adopte o atitudine potrivită rolului său de învățător

---

[181] Cf. HADOT 1984, p. 41: „Această interpretare romantică reprezintă un anacronism enorm și mărturisește o ignorare totală a genului literar al acestei opere".

[182] HADOT 1984, pp. 41-43. HADOT (1992) 1996, în special pp. 41-56; pp. 154-167, a extins și aprofundat subiectul.

[183] CASSANMAGNAGO 2008, P. 71. HADOT 1984, P. 43 A RECUNOSCUT, de asemenea, că „ mințile personale nu sunt complet absente din gânduri". Cu toate acestea, încetul cu încetul, el pare să respingă aproape ipoteza că Marcus Aurelius ar fi fost de fapt un pesimist, afirmând că o astfel de viziune este favorizată doar de utilizarea unor figuri retorice conștiente și sofisticate. Prin urmare, el pare să creadă că concepția întunecată și dureroasă a prințului despre existență este atribuibilă în principal genului literar cu care a experimentat.

184 AFRICA 1961, p. 101. În acest sens, vezi critica impecabilă formulată de HADOT (1992) 1996, pp. 231-234.

185 MARC. A U R. XI 18; VI 27; VIII 59.

186 Stoicismul, urmând doctrina socratică și platonică, consideră că omul este înclinat în mod natural spre bine. Cei care acționează incorect și se dedau răului sunt înșelați de o perspectivă falsă asupra binelui, nu comit un păcat voluntar și sunt vrednici de compasiune. Prin urmare, depinde de cei înțelepți să arate calea cea dreaptă și să educe oamenii spre o viață virtuoasă: vezi HADOT (1992) 1996, pp. 205-210.

înțelept. [187]Departe de a fi un egoist deprimat care caută o pace fictivă indusă de opiu, Marcus Aurelius și-a îndeplinit cu seriozitate și zel îndatoririle impuse de funcția sa politică: Dio Cassius, de fapt, afirmă că era neobosit în tratarea problemelor legate de principat? [188]A acordat cea mai mare importanță la tot ceea ce spunea, scria sau făcea și nu era neobișnuit să se oprească ore întregi asupra celor mai mici detalii, pentru că era ferm convins că totul trebuia - abordat cu atenția cuvenită? [189]Presupusa dependență de opiu pentru a alina chinurile zilnice și refugiul consecvent în ceea ce aveau să fie numite mai târziu „paradisuri artificiale" nu par, așadar, să se potrivească portretului prințului pe care l-au oferit autorii antici. Mai mult, Marcus Aurelius se temea profund să nu-și piardă rațiunea și capacitatea de a percepe lucrurile prin apariția demenței cauzate de bătrânețe. L-ar aduce acest lucru nu numai pe om mai aproape de momentul final al vieții sale, ci l-ar priva și de capacitatea de a se „folosi de sine" și de a „cunoaște cu precizie ordinea precisă a îndatoririlor sale", împiedicându-l astfel să provoace moartea dacă este necesar, așa cum prevede doctrina stoică?[190] [191]Cum se poate împăca această dorință de a-și menține capacitatea intelectuală cu o dependență de opiu, ale cărui efecte narcotice sunt bine cunoscute? Având în vedere cele de mai sus, argumentele Africii par și mai nefondate:39 dacă l-am crede pe savant, ar trebui să admitem că orice om cu o natură închisă, introvertită, contemplativă și, în general, pesimistă, este potențial dependent de opiu. Pierre Hadot și-a exprimat pe bună dreptate dezaprobarea față de tendința de a „proiecta anacronic reprezentările moderne asupra textelor antice".[192]

În acest moment, însă, trebuie să ne întrebăm dacă aportul constant de *theriaka,* în care era adesea prezent opiul, ar fi putut favoriza o dependență

---

[187] CASSANMAGNAGO 2008, p. 71.

[188] Vezi BIRLEY 1987 [2], p. 216: „Conștiința îndatoririlor sale de împărat și comandant suprem nu este niciodată departe de mintea sa".

189 DUMNEZEU CASS. LXXI 6, 2.

190 MARC C . AUR. III 1. Despre problema sinuciderii în gândirea lui Marcus Aurelius, vezi CASSAN MAGNAGO 2008, pp. 74-75.

191 BIRLEY 1987 [2], p. 179; ROTHERFORD 1989, p. 118, nota 90; SCARBOROUGH 1995, p. 18 și NENCINI 2004, P. 85 AU RESPINS deja posibilitatea presupusei dependențe de droguri a lui Marcus Aurelius. HADOT 1984, pp. 43-50 a demonstrat netemeinicia fiecărei ipoteze exprimate de Mrica.

[192] HADOT (1992) 1996, p. 235. Savantul a explicat și motivele acestui mod de raționament, tipic curentului de obicei emergent al „psihologiei istorice": totul constă în puțina cunoaștere a modului de gândire și de scriere al autorilor antici, cărora le sunt atribuite afirmații pe care nu le-au spus niciodată sau pe care le-ar fi interpretat într-un mod foarte diferit. Hadot și-a încheiat invectiva afirmând că adepții psihologiei istorice se bucură să demoleze figuri recunoscute în unanimitate ca fiind pozitive; potrivit lor, orice aspirație care vizează elevarea spiritului uman trebuie neapărat explicată ca ceva morbid sau anormal. Oricât de dură ar fi, este dificil să nu fii de acord cu critica avansată de Hadot.

fiziologică de latexul de mac, așa cum a conjecturat Paolo Nencini.[193] [194] [195] [196] [197] [198]În primul rând, trebuie subliniat faptul că Marcus Aurelius obișnuia să folosească drogul în trei preparate diferite: două dintre acestea includeau cantități variabile de opiu, în timp ce al treilea, dezvoltat de doctorul Heras, era compus din doar patru elemente (chia aristolo, trifoi bituminos, rută sălbatică și măzăriche amară)/ [2]

În acest sens, Galen relatează că, atunci când împăratul se simțea copleșit de somn în timpul îndatoririlor sale zilnice, a ordonat să se scoată sucul de mac din amestec. Aceasta ar fi dus la o dificultate ulterioară de adormire, atribuită de Galen predominanței umorii uscate, dar tratată prin preluarea unei doze de opiaceu *theriaka* , care devenise deja un obicei pentru împărat/ [3] Această pierdere a somnului a fost considerată un simptom clar al unei crize de sevraj la opiu:44 totuși, efectele cauzate de neadministrarea dozei zilnice ar fi fost categoric mai mari și mai grave decât simpla insomnie/ [5] De fapt, faza de abstinență se caracterizează prin apariția succesivă a simptomelor subiective (anxietate, neliniște, insomnie, frisoane, artromialgie, greață, dureri abdominale, bufeuri) și a simptomelor obiective (vărsături, diaree, lăcrimare, rinoree, tremor, dispnee, transpirații, căscat necontrolat, tahicardie, creșterea tensiunii arteriale sistolice, febră, midriază evidentă)/ [6] În mod curios, Marcus Aurelius, dacă ar fi fost într-adevăr dependent fiziologic, ar fi suferit un singur simptom subiectiv și nici măcar unul obiectiv. Insomnia relatată de Galen este limitată în mod specific la o perioadă foarte specifică din viața împăratului, adică în timpul războaielor marcomanice; după această campanie, se pare că acesta nu a mai suferit de această tulburare, care trebuie, prin urmare, considerată o afecțiune temporară. [199]În orice caz, pare absolut natural ca o anumită dificultate de a adormi să poată apărea în rândul celor obișnuiți să ia zilnic un somnifer (în acest caz, opiu), dar asta nu înseamnă că ar trebui considerați dependenți. Dincolo de această considerație, Galen mărturisește că medicamentul luat de pacientul său a fost preparat cu patru luni înainte de administrare, astfel încât opiul să se învechească și, astfel, să-i diminueze

[193] NENCINI 2004, p. 85. Savantul a enunțat pe bună dreptate diferența profundă dintre o dependență iatrogenă și dependența de droguri.

194 GALEN. XIV 201 **Küim.** Vezi WATSON 1966, p. 88; SC^ŒOROUGH 1995, p. 17; HADOT (1992) 1996, p. 230.

195 GALEN. XIV 4 Kühn.

196 Astfel, evident, AFMCA 1961, p. 99, dar și NENCINI 2004, p. 84.

197 Cf. HADOT 1984, p. 33.

198 S -a observat că sevrajul la opiu este caracterizat prin trei faze, fiecare corespunzând unei simptomatologii diferite: pe acest subiect, vezi BI^MOFF 2011, p. 356, nota 34.

[199] HADOT 1984, p. 35; HADOT (1992) 1996, p. 230.

efectele;4 [200]în acest fel, împăratul putea consuma medicamentul fără a-și asuma niciun risc.[201]

În cele din urmă, sunt necesare câteva observații suplimentare: aproape toți cercetătorii care au abordat subiectul s-au confruntat cu problema determinării cantității de opiu prezentă în *theriaka.*[202] [203] [204] [205]Întrebarea este dificil de rezolvat, dar toată lumea este de acord că această cantitate este destul de mică și cu siguranță nu suficientă pentru a induce dependență/ [1] mai ales că însuși Marcus Aurelius obișnuia să ingereze compusul în cantități egale cu o boabă de fasole egipteană/ [2]

Susținătorii presupusei dependențe, fie ea toxică sau iatrogenă, au emis ipoteza unei variabilități în prepararea medicamentului care ar fi dus la o utilizare mai abundentă a latexului de mac, afirmând că preceptele de dozare ale farmacopeei antice nu ar trebui luate prea literal.3 [Totuși] , o astfel de interpretare, care nu ia în considerare expertiza reală a autorilor antici, pare prea simplistă, deoarece se preocupă de rezolvarea problemelor prin ipoteza doar a unor presupuse erori din surse. În acest caz specific, nu este clar de ce un medic celebru și stimat precum Galen, a cărui pricepere și rigoare în munca sa au fost atât de renumite încât a devenit o referință esențială pentru toate studiile medicale ulterioare până cel puțin în secolul al XVI-lea, ar fi furnizat informații care nu corespund adevărului. Punerea la îndoială a veridicității autorilor antici poate fi o modalitate bună de a evita problema, dar cu siguranță nu de a o clarifica. Precizia datelor furnizate de Galen pare să susțină ideea că acesta era mai mult decât conștient de ceea ce făcea, mai ales că l-a asigurat pe împărat în legătură cu metoda sa de preparare a medicamentului, susținând că nu îndrăznise niciodată să modifice formula originală prin adăugarea sau

[200] GALEN. X 370 **Kiihn.**

201 Cf. HADOT 1984, p. 34.

[202] GOUREVITCH-GOUREVITCH 1983, p. 254 a încercat să reconstituie proporțiile pe baza datelor furnizate de Galen. AFRICA 1961, p. 102, nota 78, și NENCINI 2004, p. 84 au identificat cantitatea de opiu la aproximativ 3 miligrame.

5> AFRICA 1961, p. 102, nota 78 era deja conștientă de această problemă. Vezi NENCINI 2004, p. 84; HADOT (1992) 1996, pp. 230-231.

204 GALEN. XIV 4 **Kühn.**

205 În special NENCINI 2004, pp. 84-85, care și-a concluzionat raționamentul argumentând că era „probabil ca doza de opiu luată zilnic de împăratul Marcus Aurelius să fie mult mai mare decât cea menționată explicit în pasajul lui Galen". Vezi și AFRICA 1961, p. 102, nota 78.

eliminarea chiar și a celei mai mici cantități de ingrediente.[206] [207] [208] [209] [210]Mărturiile medicului din Pergame trebuie, așadar, luate absolut în serios și nu există niciun motiv să le punem la îndoială.55 Mai mult, Marcus Aurelius însuși trebuie să fi fost bine informat și conștient de simptomele patologiilor sale și de remediile folosite pentru vindecarea acestora: era el într-adevăr capabil să distingă o *theriaka* preparată corect de una în care nu fuseseră folosite ingredientele potrivite și dozele adecvate? [6]

În cele din urmă, trebuie să ne întrebăm de ce medicamentul este în general compus dintr-un număr destul de mare de elemente: Galen însuși oferă explicația. Discutând despre medicamentele compuse, el afirmă că acestea erau în general mai eficiente decât cele simple: combinarea mai multor substanțe garanta efecte care nu se obțineau prin utilizarea unor ingrediente individuale, unele dintre ele neputând fi utilizate decât dacă erau combinate cu altele, pentru a evita consecințele potențial dăunătoare. Deși opiul nu este menționat explicit printre acestea, nu se poate exclude faptul că a făcut parte din acesta, având în vedere practica constantă de a-l amesteca cu alte elemente. Dacă se dorea reducerea efectului prea puternic al unei substanțe, era necesar să se amestece cu o alta care îi diminua eficacitatea: 5 [7] În acest sens , se menționează opiul, atenuat prin utilizarea castoreumului? [8] Din cele relatate aici, pare clar că latexul de mac nu putea fi elementul principal în compoziția *theriaka,* ci era combinat cu celelalte pentru a crea un amestec care putea vindeca afecțiunile fără a induce consecințe grave. Este de neconceput ca Galen, care era pe deplin conștient de pericolele opiumului, [211]să-l fi folosit excesiv sau iresponsabil. El susține chiar că toată lumea știa despre consecințele fatale ale ingerării latexului pur de mac, o substanță care, dimpotrivă, era foarte benefică atunci când era amestecată corespunzător cu alte substanțe.[212] [213]Rezultă că presupusa dependență iatrogenă a lui Marcus Aurelius nu poate fi legată exclusiv de consumul de opiu, deoarece acesta era

---

206 GALEN. XIV 3-4 **Kiihn.**

207 SCARBOROUGH 1995, p. 18, este de aceeași opinie .

208GALEN. XIV 4 **Kiihn.** Nu fără o urmă de mândrie, Galen subliniază aprecierea lui Marcus Aurelius pentru *theriaka* pe care a preparat-o. MAZZINI 2001 , p. 207 a demonstrat că Marcus Aurelius era destul de competent în domeniul medical, întrucât informațiile pe care le oferă în scrisorile sale către profesorul său Fronto despre afecțiunile sale par în general corecte și perfect în concordanță cu cunoștințele medicale ale vremii.

209 GALEN. XIII 371-374 **Kiihn.** Vezi STEIN 1997, p. 203.

210 GALEN. X 868 **Küiihn.**

[211] GALEN. XIII 273 **Kühn.**

„sau GALEN. XIV 248 **Kühn."**

[213] STEIN 1997, p. 204, nota 23 a identificat 42 de boli diferite pentru care Galen recomandă utilizarea *theriei:* cf. GALEN. XIV 271-284 **Kiihn.**

„z STEIN 1997, p. 204."

prezent în cantități minime (probabil în scop analgezic) sau lipsea cu totul. Cu toate acestea, nu se poate exclude faptul că împăratul era într-adevăr dependent de droguri, deoarece afecțiunile sale cronice îl obligau să ia medicamente pentru a-i ameliora simptomele. Ce remediu mai bun decât *theriaca* , așadar, pe care Galen o considera excepțional de utilă, deoarece putea vindeca numeroase tipuri de boli datorită varietății efectelor sale (și nu există nicio îndoială în această privință, având în vedere multitudinea de ingrediente pe care le putea conține)? [1] Medicamentul era util pentru combaterea atât a afecțiunilor interne, cât și a celor psihologice și, prin urmare, apare ca un fel de panaceu, la care se recurgea frecvent. [2] Dacă Marcus Aurelius era într-adevăr supus unei dependențe fiziologice, aceasta trebuie atribuită theriei pe *care* o folosea în mod obișnuit: într-adevăr, nu se poate exclude *a priori* faptul că celelalte substanțe pe care le compuneau drogul erau capabile să favorizeze în mod similar un anumit tip de dependență. Condițiile fizice precare care îl chinuiau au impus utilizarea unor medicamente, nu foarte diferit de ceea ce se întâmplă astăzi, când medicii le prescriu pacienților utilizarea zilnică a unor produse farmaceutice capabile să stabilizeze boli cronice care nu pot fi tratate altfel. Insistența asupra opiului ca unică cauză a dependenței (farmacologice sau de altă natură) pare, așadar, produsul unei mentalități foarte contemporane care încearcă să atribuie dependența unui drog temut și profund înțeles.

3.

VIRGILIU

PREOTEASA TEMPLULUI HESPERIDELOR *(AEN.* IV 484-486)

Aflând de pregătirile troienilor pentru plecarea lor iminentă și de hotărârea lui Aeneas de a părăsi țărmurile Feniciei , abandonând-o astfel sorții, Dido se gândește imediat să-i pună capăt vieții. Cu toate acestea, ea se preface că are o seninătate reînnoită față de sora ei, asigurând-o că a găsit o modalitate de a rezolva situația. Regina declară că o preoteasă de origine masiliană, din teritoriul etiopian din vestul îndepărtat, a sosit la Cartagina. Datorită puterilor sale magice extraordinare, era capabilă atât să alunge toată durerea din minte, cât și, dimpotrivă, să provoace chinuri sufletului. Prin urmare, Dido intenționează să o folosească pentru a se preface că vrea să-și pună capăt durerii și să-l uite definitiv pe iubitul ei Aeneas, arzând pe un rug obiectele care îi reînnoiesc amintirea despre el.[214]

Acestea fiind spuse, este necesar să ne oprim asupra figurii preotesei Masslia. [215]De fapt, Virgil afirmă că ea era (v. 484-486):

> *Hespendum temples custos, epulasque draconi quae dabat et sacros servibat in arbore ramis, spargens humid mella soporiferumque papaver.*
>
> Gardianul templului Hesperidelor, care hrănea șarpele și păzea ramurile sacre ale copacului, presărând miere lichidă și mac soporific. (Traducere de R. Scarcia, cu mici modificări)

Prin urmare, femeia se bucura de un *statut privilegiat* și îndeplinea funcții foarte specifice în Grădina Hesperidelor. [216]Versetele citate mai sus au dat

---

[214] VERG. *Aen.* IV 474-498. Referitor la ritul săvârșit de Dido și semnificația sa, vezi TU P ET 1970, pp. 237-240.

[215]Toponimul nu are o valoare reală, ci își propune să clarifice geografic originile preotesei din teritoriul african, în acest caz dintr-o regiune cuprinsă între râul Ampsaga și Cirenaica: vezi MALAVOLTA 1987, pp. 403-404.

216 Referitor la Grădina Hesperidelor, vezi PERÒ 2014, pp. 150-152.

naștere la o serie de probleme exegetice încă din antichitate : Servius, comentând pasajul, subliniază cum adjectivul calificativ **soporiferum** în legătură cu macul este incongruent în acest caz. El întreabă de ce preoteasa l-ar fi hrănit pe șarpele, gardianul copacului, cu mere aurii, cu un amestec de miere și mac soporific, care ar fi provocat somnolență și, prin urmare, ar fi diminuat atenția reptilei. Comentatorul încearcă să rezolve problema afirmând că efectele anumitor substanțe nu sunt întotdeauna aceleași la oameni și la animale și menționează salcia, amară pentru oameni, dar dulce pentru capre, și cucuta, care, potrivit lui Lucrețiu, [217]îngrășă caprele. Servius își încheie argumentul cu bizara afirmație că macul, în ciuda efectelor sale narcotice asupra oamenilor, era poate capabil să alunge somnolența la șerpi. [218]Inutil să mai spun că această ipoteză este complet lipsită de orice dovezi reale și, prin urmare, este inacceptabilă.[219]

De asemenea, el propune să conecteze logic versetul 486 *(spargens umidi mella soporiferumquepapaver)* nu cu versetul precedent 485, ci cu versetul ulterior 487, care se referă la incantațiile cu care preoteasa putea elibera mințile de griji și invers. În acest moment, lectura pasajului oferită de Servius ar fi următoarea *(Aen.* IV 486):

> *Haec sepromittit carminibus curas solvere, spargens humid mella soporiferumque papaver.*
>
> Aceasta [sci l . preoteasa] promite să calmeze grijile
> [cu vrăjile sale, răspândind miere lichidă și mac soporifer.]

Servius susține apoi că o astfel de reconstrucție ne-ar fi permis să înțelegem motivul utilizării amestecului de miere și mac: prima ar fi vindecat amărăciunea iubirii *(amaritudo amoris),* în timp ce *papaver soporiferum* ar fi acționat în așa fel încât să inducă uitarea. [220]Această ipoteză este ingenioasă, dar lipsită de vreun fundament real: de fapt, comentatorul, inversând ordinea logică a discursului, propune o explicație artificială care nu este întru totul coerentă cu versurile ulterioare. În opinia mea, cred că Virgil a legat versetul 486 de cele precedente, întrucât se referă la procesul de hrănire al șarpelui. Din acest motiv, teoria lui Schrader, care a considerat versetul fals, este inacceptabilă.[221] precum și soluția sugerată de Ribbeck, care implică mutarea

---

217 LuCR. *De rer. nat.* V 899-900.

[218] SERVICIUL *Aen.* IV 486.

219 PEASE 1935, p. 397 era deja conștient de improbabilitatea interpretării serviene.

[220] SERVICIUL **Aen. IV** 486.

[221] *„Foaiele de manuscris ale lui Joh. Schrader, conținând corecturi la Virgil, folosite de Heyne”,*

versului după 517, adică în timpul descrierii ritului îndeplinit de preoteasă.[222]

Pasajul în cauză a atras atenția multor comentatori ai Eneidei *încă* din secolul trecut. John Conington a observat stranietatea adjectivului **soporiferum* * al lui Virgil , numindu-l un „epitet foarte nefericit", întrucât intră în conflict cu rolul vigilent atribuit șarpelui. El a subliniat, însă, că alegerea atributului era perfect de înțeles din punct de vedere botanic, întrucât * *papaver somniferum** era specia din care se obțineau semințele folosite în alimentație.[223] [224]Studiul s-a concentrat și asupra verbului *spargens:* el a propus să se dea cuvântului sensul de „a amesteca" și nu „a împrăștia" și, prin urmare, să se refere la mâncarea (în care se amestecau mierea și macul) oferită de preoteasă, aruncând astfel ipoteza că amestecul a fost aruncat pe jos.[225] [226] [227]Totuși , Conington nu a exclus posibilitatea ca versurile să fi trebuit să fie retratate de Virgil, fapt care nu s-ar fi putut întâmpla niciodată din cauza morții poetului.

James Henry a legat, de asemenea, *expresia „húmida mella soporferumque papaver"* de explicația acuzativului *„epulas"* și a subliniat modul în care mierea și semințele de mac constituiau o hrană gustoasă pentru șarpe, care , la rândul său , ar fi fost recunoscător celui care i le oferea. În opinia savantului, utilizarea amestecului de către preoteasă avea scopul de a face reptila docilă, astfel încât să poată „accepta" rolul de gardian al arborelui sacru. [228]Cât despre adjectivul *„soporifierum",* Henry îl considera „predicatul ornamental general al lui „papaver", o calificare care nu ar implica neapărat implementarea proprietăților soporifere ale plantei în cadrul pasajului în cauză,1 [229]clarificând, de asemenea, că partea utilizată în prepararea amestecului nu

---

cf. CONTE 2009, p. 113.

222 RIBBECK 1895 [2], p. 404 e 406 (cfr. la critica di CONINGTON 1863, p. 304 = CONINGTON-NETTLESHIP 1884, p. 302).

[223] În acest sens, cercetătorul a subliniat un pasaj din Pliniu (a cărui referință nu este dată) care menționează utilizarea semințelor de *papaver candidum* (astăzi *papaver somni ferum album):* PLIN. *Nat. Hist.* **XIX** 168. Cfr. CONINGTON 1863, p. 303 = CONINGTON-NECTLESHIP 1884, p. 301.

[224] SERV. *Aen.* **IV** 486 înțelege gerunziul *spargens* ca sinonim al *miscens* și citează ca dovadă Cic. *Pisică.* **II** 23.

[225] CONINGTON 1863, p. 303 = CONINGTON-NECKLESHIP 1884, p. 301.

[226] CONINGTON 1863, p. 304 = CONINGTON-NECKLESHIP 1884, pp. 301-302.

[227] Cfr. HENRY 1878, p. 763, unde amestecul este cu siguranță „cea mai dulce și cea mai mare delicatesă cunoscută înainte de inventarea zahărului".

228 HENRY 1878, pp. 761-762.

[229] HENRY 1878, p. 762. Savantul a relatat și cazul din Ov. ***Trist.*** v 2, 23, unde epitetul **soporiferum** apare legat de mac într-un context complet diferit (poetul își asociază durerile cu numărul de semințe de mac); Henry considera termenul «doar un epitet descriptiv».

era cu siguranță capsula, ci semințele, care nu produc efecte narcotice. [230]Apoi a comparat preparatul antic cu o serie de dulciuri tipice Tirolului de Sud (în care se folosesc din abundență semințele de mac),1 [231]pentru a demonstra că acestea puteau fi utilizate în sectorul alimentar fără niciun pericol, concluzionând că comentatorii și lexicografii antici au interpretat greșit pasajul vergilian din cauza cunoștințelor lor precare despre plantă. [232]Potrivit lui Henry, de fapt, ei au legat soporiferum *papaver* de capsulă și nu de semințe, comițând astfel o greșeală interpretând un simplu epitet descriptiv ca o indicație a funcției îndeplinite de plantă; însă, această neînțelegere ar explica în același timp uimirea lor față de prezența adjectivului.[233 234]Ca să fim corecți, critica lui Henry ignoră cunoștințele reale ale anticilor despre proprietățile - semințelor de mac și ale semințelor acestora. Deși era o practică obișnuită utilizarea lor în dietele zilnice, medicii avertizau împotriva consumului lor excesiv, deoarece puteau provoca torpoare și letargie. [235]Prin urmare, este incorect să susținem că anticii nu credeau că semințele de mac au proprietăți soporifere; în același timp , este cu siguranță nepotrivit să presupunem că romanii experimentau somnolență de fiecare dată când mâncau alimente preparate cu semințele plantei.

O interpretare diferită a versurilor a fost oferită de Richard Heinze : preoteasa virgiliană a folosit miere și mac pentru a face reptila inofensivă, după modelul Medeei descrise de Apollonius din Rodos, care a reușit să adoarmă șarpele care păzea Lâna de Aur. [236]Cu toate acestea, savantul a clarificat că acest gest nu trebuie înțeles literal, adică presupunând că femeia l-a adormit pe gardianul copacului Hesperidelor, ci mai degrabă era o demonstrație a puterii pe care o poseda preoteasa, o putere atât de mare încât era singura capabilă să controleze șarpele.[237]

La rândul său, John William Mackail a evidențiat inconsecvența uimirii (definind-o drept „de fapt frivolă") exprimată de comentatorii antici și moderni ai pasajului lui Virgiliu (de la Servius încoace), susținând că termenul *„soporiferum"* este perfect de înțeles dacă se ia în considerare faptul că un animal periculos precum șarpele trebuia ținut sub control prin reducerea

230 HENRY 1878, p. 763. El a subliniat că semințele de mac sunt „dulci, chic și nutritive". Deși ultimele două adjective sunt perfect pertinente, apar unele îndoieli cu privire la dulceața semințelor, care, dimpotrivă, au o aromă slabă.

231 HENRY 1878, p. 764.

232 HENRY 1878, p. 764.

233 HENRY 1878, p. 766.

234 Despre utilizarea semințelor în scopuri alimentare, vezi *mai sus,* pp. 16-19.

235 Cf. GALEN. *Două lumini. Facultate.* I 32 Wil^als.

[236] APOLL. Rhoo. IV 145-161.

237 HEINZE (1903) 1993, p. 119, nota 56.

agresivității sale.2[238]

Persoana care a dedicat cel mai mult timp comentării versurilor examinate a fost Arthur Stanley Pease, care a analizat și verificat teoriile exprimate de predecesorii săi. A înțeles el verbul *spargens* în același mod în care îl citise Conington , susținând astfel că mierea și macul erau întinse pe hrana rezervată reptilei? [239]El a respins propunerea anterioară a lui Schrader de a șterge versul 486 , precum și trecerea lui Ribbeck la 517, dar a fost de acord cu Heinze în a considera imaginea șarpelui adormit ca un instrument pentru a evidenția abilitățile magice ale preotesei. Cu toate acestea, s-a alăturat celor care înțelegeau adjectivul *soporiferum* ca „un simplu *epiteton ornans",* afirmând că Virgil nu alegea întotdeauna cele mai bune atribute pentru substantivele sale, o afirmație care astăzi pare destul de riscantă.[240 241 242 243 244]A exprimat Pease îndoieli incontestabile cu privire la teoria avansată de William Francis Jackson Knight? [8] care a interpretat semințele de mac ca simbol original al fertilității și șarpele ca spiritul arborelui vieții? [9] A acceptat el în schimb ipoteza lui H. de la Ville de Mirmont,30 care susținea că *soporiferum papaver* ar fi avut rolul de a anestezia șarpele, prevenind astfel posibile daune aduse ramurilor arborelui, din cauza agresivității sale necontrolate? [1]

Roland Gregory Austin s-a concentrat în schimb asupra termenului **soporiferum*:* a considerat inacceptabilă ideea, exprimată deja de Servius, că Virgil folosise un cuvânt fără un sens precis și a respins teoria care îl interpreta ca un «gradus-epithet» (epitet decorativ sau accesoriu).[245 246]Explicația oferită de savant amintește de cea avansată anterior de Heinze: utilizarea macului ar fi legată de contextul „magic" al pasajului și ar avea rolul de a sublinia puterea preotesei, singura capabilă să calmeze șarpele și să-l trezească în caz de urgență. Heinze, însă, a mers mai departe și s-a întrebat dacă prezența mierii și a macului s-ar fi putut referi la un fel de medicament folosit atunci când reptila era bolnavă.33 O astfel de interpretare pare destul de îndrăzneață și fantezistă: utilizarea macului este într-adevăr atestată pentru tratamentul unor boli veterinare, [247]dar în aceste cazuri se face referire la opiu și nu la semințe. Latexul era într-adevăr folosit pentru a trata boli precum rabia și nebunia, cu

238 MACKAIL 1930, p. 153.

239 PEASE 1935, p. 396.

240 PEASE 1935, p. 397.

241 KNIGHT 1933, p. 204, nota 31.

242 PEASE 1935, p. 398.

243 ORAȘUL MIRMONT 1894, p. 153, nota 1.

[244] PEASE 1935, p. 398.

[245] AUSTIN 1955, p. 144.

[246] AUSTIN 1955, pp. 145-146. Savantul a relatat câteva rețete medicale care includeau printre ingrediente semințe de mac.

247 Vezi prescripțiile medicale: *supra,* pp. 22-28.

scopul de a seda animalele, dar informațiile care au supraviețuit se referă doar la animalele domestice și cu siguranță nu la șerpi. A o considera pe preoteasă un fel de medic personal al *dragonului* depășește cu mult indicațiile furnizate de Virgil și pare a fi o speculație nefericită din partea savantului.

În vremuri mai recente, Robert Joseph Edgeworth a interpretat pur și simplu prezența macului ca „un oximoron vegetativ", în contrast ironic cu sensul general al versurilor.[248] [249] [250] [251]A citit Gigliola Maggiulli adjectivul literal, legându-l de somnul indus șarpelui ? [6] În cele din urmă, a aderat Michael Paschalis curentului care consideră *așa-numitul mac* o dovadă a abilității și puterii preotesei? [7] în timp ce Filomena Giannotti considera adjectivul un epitet elegant care urmărea să evidențieze cea mai cunoscută caracteristică a plantei, adică proprietatea sa narcotică, fără ca acest lucru să aibă neapărat implicații asupra economia poveștii. 3 [8]

Nu toți cei care au examinat pasajul au legat **spargens humida mella soporiferumque papaver** de *epulele* din versetul 484: Johann Christian Jahn a propus ca amestecul de miere și mac să fie interpretat ca un instrument folosit pentru a păstra siguranța arborelui sacru. De fapt, el a legat verbul **spargens** de acțiunea de a împrăștia amestecul pe pământ, pentru a induce somnul celor care se apropiau prea mult. [252]^médée 11- defense Trannoy a preluat intuiția avansată de Jahn conform căreia mierea și macul nu erau hrană pentru șarpe, dar nu a considerat concluzia savantului german corectă. Trannoy a evidențiat două tipuri de pericole la care putea fi expus arborele: primul consta în ființe vii, oameni sau animale, pentru care șarpele se ocupa. Al doilea consta în atacurile spiritelor rele, pe care savantul le identifica drept Vânturi și Furtuni; acestea erau neutralizate de amestec, care avea o funcție magică.[253] [254] [255] [256]Oricât de ingenioase ar fi, ambele teorii au fost respinse de cercetători: ipoteza Jahn nu ia în considerare rolul de gardian jucat de șarpe, privându-l astfel de funcția sa și, în consecință, de rațiunea sa de a fi/ [1,] în timp ce

---

35 EDGEWORTH 1992, p. 29.

249 MAGGIULLI 1995, p. 391.

250 PASCHALIS 1997, p. 166.

251 GIANNOTTI 2012, p. 662.

[252] JAHN 1825, p. 410.

253 TRANNOY 1928, pp. 138-140.

254 Astfel, HENRY 1878, p. 766; CONINGTON 1863, pp. 303-304 = CONINGTON-NECKLESHIP 1884, p. 301.

255 Vezi AUSTIN 1955, p. 145; PEASE 1935, p. 398.

256 MAGGIULLI 1995, p. 393, a fost de acord că specia din *Aen.* IV 486 era *papaver somniferum,* dar a afirmat că semințele de *mac* puteau fi folosite și în gătit. Cu toate acestea, această informație nu poate fi extinsă la lumea antică, unde semințele folosite în alimentație erau întotdeauna cele ale macului de opiu. Există dovezi ale comestibilității papaver *rhoeas* (THEOPHR. Hist. *plant.* IX 12, 4), dar probabil se referă la frunzele sale, folosite ca și cicoarea.

interpretarea lui Tran noy , evident influențată de curentul animist, pe lângă faptul că eclipsează stilul virgilian prin legarea **spargen.s húmida mella soporife rumque papaver** de tutela exercitată de preoteasă, nu explică cum ar fi putut amestecul să aibă un efect asupra spiritelor Vânturilor și Furtunilor. Prin urmare, ipoteza sa este artificială și lipsită de obiectivitate/ [2]

La o analiză mai atentă, pasajul virgilian rămâne complex de explicat chiar și astăzi , în principal datorită prezenței adjectivului **soporiferum**. Am observat deja cât de dificil este să susținem că Virgil a folosit acest termen fără un motiv specific, însă descoperirea motivului rămâne o sarcină destul de dificilă. Nu există nicio îndoială că este un atribut calificativ și conotativ; cu toate acestea, personal, nu sunt de acord cu opinia celor care nu reușesc să acorde epitetului întreaga sa semnificație în contextul narativ. Specificarea precisă a macului de către Virgil nu poate fi înțeleasă ca un simplu atribut ornamental sau poetic, ci este probabil menită să clarifice specia la care se referă: * *papaver somniferum**. Adjectivul * *soporiferum** ar servi, așadar, la indicarea varietății plantei, mai degrabă decât la evidențierea efectelor acesteia. Această clarificare nu este de importanță secundară, deoarece, așa cum am văzut deja, romanii cunoșteau diferite tipuri de mac, dar doar semințele de * *somniferum** erau folosite pentru prepararea hranei.43 În acest caz specific, Virgil...

El își demonstrează erudiția culinară și botanică, fiind conștient de diferențele dintre specii și dorind să reamintească una foarte specifică. Amestecul de semințe și miere era de mult cunoscut și folosit în mod obișnuit în bucătăria romană ca o glazură dulce deosebit de populară;[257] [258]Hrana destinată șarpelui este, așadar, o delicatesă, dar nu este menită să-l adoarmă. Interpretarea care consideră ofranda preotesei un gest menit să-i scoată în evidență puterile prodigioase pare, de asemenea, incorectă. De fapt, puțin mai departe, Dido enumeră pe scurt abilitățile magice ale femeii, descriind-o astfel surorii sale Anna (v. 487-491):

> *Ea promite să elibereze orice minți dorește cu cântecele ei, dar să le impună altora griji aspre, să oprească râurile de apă și să întoarcă stelele; și mișcă mâinile nocturne; vei vedea pământul urlând sub picioarele tale și munții coborând în gloria lor.*
>
> Questa promette con i suoi incantesimi di liberare le anime che vuole, oppure di inteire in altre duri affanni, di arrestare l'acqua alle correnti e invertire il moto degli astri; e di notte evoca i Mani, vedrai mugghiare la terra sotto i piedi e descendere gli orni dalle montagne. (trad. de R. Scarcia, cu mici modificări)

Ceea ce tocmai a fost relatat pare mai mult decât suficient pentru a exalta și clarifica abilitățile preotesei/ [5] mult mai mult decât adormirea șarpelui sau anesteziarea lui cu mac. Figura vrăjitoarei Massila, gardiană a *templului Hesperidum,* menționată de Virgil nu are paralel în literatura antică, apărând astfel ca o invenție a poetului. Tradiția referitoare la Hesperide le considera gardieni și custozi ai copacului cu mere de aur și, în același timp, le rezerva sarcina de a hrăni șarpele. O preoteasă nu este niciodată menționată, cu atât mai puțin un templu dedicat Hesperidelor: totuși, termenul *templum* poate indica clădirea propriu-zisă a templului, dar și

mai general, sanctuarul. [259]Mai mult, Apollonius din Rodos face deja referire explicită la un iepòv néSov atunci când argonauții au ajuns în grădina Hesperidelor, [260]cărora le atribuie rolul de gardieni, fără a menționa vreodată prezența unei preotese. [261]Nici măcar nu este permis să ne gândim la o

[257] Vezi *mai sus,* pp. 16-18.

258 Despre abilitățile magice ale preotesei cf. TUPET 1970, pp. 235-236.

[259] Pentru semnificațiile complexe ale termenului *templu , cf.* CIPRIANO 1983, în special pp. 11–45 și 121–142.

260 APOLL. R.Hoo. **IV** 1396.

261 Esperidele erau considerate păstrătoarele merilor și ale copacilor sacri încă din HES. *Theog.* 215-216.

dispariție a vechilor gardieni sau la abandonarea sarcinii lor: de fapt, Apollonius povestește că, la vederea argonauților, fiicele lui Atlas s-au transformat în praf și pământ, dar, după rugăciunea lui Orfeu, s-au transformat mai întâi în copaci (un plop, un ulm și o salcie) și apoi și-au reluat forma inițială. [262]Conform poveștii lui Apollonius, șarpele a fost cel care a fost ucis cu o săgeată otrăvită de Heracle, care a venit să fure merele de aur; potrivit lui Heinze, Virgil a fost îndatorat acestei tradiții , așa cum demonstrează verbele la timpul trecut **dabat** și **servabat*,* referitoare la îndatoririle preotesei. Acestea s-ar referi la o perioadă în care dragonul era încă în viață și avea nevoie de hrană, dar după moartea sa această funcție ar înceta.[263] [264] [265]Explicația ar putea chiar avea un oarecare temei, întrucât Apollonius Rhodius a fost cu siguranță unul dintre modelele folosite de Virgil în scrierea Eneidei/ [1] , dar poate că pare mai simplu să urmăm timpul verbal până la ocupația de care era responsabilă preoteasa înainte de sosirea sa la Cartagina și nu neapărat până la moartea șarpelui. Dependența figurii vrăjitoarei massiliene de cea a Medeei este incontestabilă: ambele sunt capabile să folosească puternice arte magice și sunt plasate sub tutela zeiței Hecate; 52 însă, dacă comparația este valabilă în ceea ce privește abilitățile lor, nu același lucru se poate spune despre acțiunile pe care le săvârșesc. Medeea adoarme șarpele care păzește Lâna de Aur invocându-l pe Hypnos și folosind o poțiune magică, cu scopul precis de a-i permite iubitului ei Iason să recupereze prețioasa moștenire de familie, în timp ce preoteasa virgiliană nu are niciun motiv să inducă somnolență reptilei cu amestecul de miere și mac.

Comentatorii antici ai Eneidei nu oferă nicio explicație pentru prezența sacerdosului *și* legăturile sale cu Hesperidele, ci doar subliniază proveniența sa și rezumă pe scurt isprava lui Heracle de a confisca merele. [266]Cu toate acestea, există un document la fel de interesant pe cât este de enigmatic : o pateră apuliană, o lucrare din atelierul pictorului *Sakkos Alb* și datând din jurul ultimelor două decenii ale secolului al IV-lea î.Hr., care înfățișează arborele sacru cu șarpele încolăcit în jurul lui, un Heracle în miniatură stând la poalele trunchiului (recunoscut după arcul , bâta și pielea de leu) și două Hesperide. Cea din stânga este așezată pe o *hidrie* și pare că este pe cale să culeagă un măr, în timp ce cea din dreapta este în picioare și ține în mână ceea ce pare a fi o

262 APOLLON R. Hoo. **al IV-lea** 1407-1430.

263 HEINZE (1903) 1993, p. 119, nota 56.

[264] În acest scop, cf. D. SERV. ***Aen.*** **IV l.**

265 Vezi HEINZE (1903) 1993, p. 105 și p. 119, nota 56; NELIS 2001, pp. 141-143.

[266] Cf. SERV. ***Aen.*** **IV** 483 și 484. Servius, și în special Danielinus, relatează explicația rațională a poveștii (deja narată în detaliu de DIOD. Si c . **IV** 26) : Hesperidele erau fete nobile, fiice ale regelui Hesperus, care deținea o turmă de oi deosebit de prețioasă. Paznicul era un păstor pe nume Dracon, căruia fetele îi ofereau hrană; întrucât grecii numeau oile **llfiaa, legenda s-a născut având** ca protagoniști șarpele *(dracon), Hesperidele și merele* .

capsulă de mac.[267] [268]Descoperirea ar atesta, așadar, o tradiție care ar putea confirma prezența macului *în* mitul referitor la Hesperide; cu toate acestea, este dificil de clarificat rolul pe care l-a jucat în economia poveștii. Este legitim să presupunem un fel de legătură între informațiile furnizate de Virgil și artefact? Capsula ținută în mâna fetei ar putea fi unul dintre ingredientele care alcătuiau hrana șarpelui, mai ales că în spatele ei este vizibilă o a doua *hidrie,* un vas folosit pentru a conține lichide. Ipoteza că aceasta conținea miere lichidă este categoric prea riscantă, având în vedere lipsa unor detalii suplimentare.55 De fapt, apare o îndoială atunci când se compară scena cu cele ale altor artefacte în care șarpele este în mod clar hrănit: gestul este efectuat direct de una dintre Hesperide, care oferă reptilei o pateră sau o *phiale.* [269]Aceasta implică faptul că hrana era lichidă, ca în descrierea lui Virgil, ceea ce face și mai dificilă înțelegerea posibilei substituiri a recipientului cu singura capsulă de mac din mâna Hesperidelor înfățișată pe patera în cauză. S-ar putea îndrăzni și o a doua interpretare a imaginii: un pasaj din *Hercules furens al lui Seneca* menționează somnul care l-a lovit pe șarpe și capacitatea ulterioară a eroului de a-și duce la bun sfârșit isprava.[270] [271]Autorul nu specifică numele persoanei care a reușit să adoarmă reptila (Hercule însuși? Hesperidele?), nici cum s-a realizat acest lucru; cu toate acestea, capsula de mac de pe patera apuliană ar putea face aluzie la utilizarea sa ca inducător de somnolență. În același timp, gestul Hesperidelor ar fi putut avea scopul de a-l distrage pe îngrijitor, permițându-i astfel surorii sale să culeagă un măr din pom.

În prezent, orice altă conjectură privind funcția macului ar intra în sfera ipoteticii, dar este important să subliniem posibila sa atestare iconografică într-o scenă care înfățișează Hesperidele. Dacă a existat într-adevăr o tradiție orală care leagă planta de gardienii arborelui sacru, cel mai probabil de origine

---

267 MCPHEE 1990, n. 41. Savantul a interpretat obiectul ca fiind un al doilea măr, dar forma alungită sugerează o capsulă de mac.

268 Este mult mai probabil ca vasul să conțină apă, așa cum o demonstrează scena pictată pe o *piesă de piatră* (cca. 470 î.Hr.) care le înfățișează pe Hesperide umplând *hidriile* la un izvor: MCPHEE 1990, n. **1.**

269 Vezi MCPHEE 1990, nn. 2-5; 36-39.

[270] SEN. Her. *fur.* 530-532: *deceptis referat mala sororibus, /cum somno dederit perviigiles g^enasl pomis divitibus praepositus draco.* **Versurile lui Seneca** sunt singura atestare reală a adormirii șarpelui. În acest sens, unii cercetători între secolele al XIX-lea și al XX-lea au propus o teorie riscantă, luând ca punct de plecare analiza iconografică a unor picturi pe vase: în opinia lor, din imaginile reprezentate ar fi posibilă reconstituirea unei noi versiuni a mitului. Aceștia au emis ipoteza infatuării amoroase a Hesperidelor față de Heracle: acestea ar fi favorizat întreprinderea eroului, adormind șarpele cu o poțiune servită pe o pateră sau o *phiale,* o scenă care apare frecvent în reprezentările pe vase (vezi MCPHEE 1990, nn. 36-40). Această teorie a fost acum, pe bună dreptate, infirmată (vezi MCPHEE 1990, p. 405), întrucât oferirea paterei șarpelui trebuie înțeleasă ca o simplă procedură de hrănire a acestuia.

271 există nicio îndoială că Virgil cunoștea temeinic cultura Magnei Graecia, întrucât a stat acolo în diferite momente ale vieții sale.

apuliană, ar fi putut Virgil să extragă detaliul macului din acesta, demonstrându-și astfel încă o dată erudiția în domeniul mitului? [8] Prin urmare, el a creat *de la zero figura preotesei-vrăjitoare* , combinând în ea modelul Medeei schițat de Apollonius din Rodos și funcțiile caracteristice Hesperidelor - și anume, paza arborelui și hrănirea șarpelui - și atribuindu-i un scop foarte specific în cadrul înșelăciunii urzite de Dido, care urmărea să-i ascundă intențiile de moarte. Odată stabilită funcția îndeplinită de vrăjitoarea din Massilla, rămâne de clarificat de ce Virgil a vrut să specifice explicit ingredientele care alcătuiau hrana rezervată draconului *:* dată fiind inconsecvența ipotezelor care consideră amestecul de miere și semințe de mac un „aliment soporific", s-ar putea presupune dimpotrivă că preparatul era oferit pentru proprietățile sale energetice (atât mierea, cât și semințele de mac au o valoare nutritivă ridicată), perfect potrivite pentru a-l menține în alertă pe gardianul arborelui sacru.

Un pasaj de la scurt timp după cele examinate până acum ar putea oferi o a doua referință la *papaver somniferum* în legătură cu preoteasa. După ce a îndeplinit ritul magic, ea începe să efectueze gesturi pregătitoare (v. 512-514):

> *Sparserat et lotices simulatosfontis Averni, falcilms et messae ad lunam*
> *quaeruntur aenis pubentes herbae nigri cum lacte veneni...*
>
> El împrăștiase și seve care simulau izvoarele Avernei și sunt căutate la lumina lunii, secerate cu secere de bronz, ierburi coapte cu latex de otravă neagră...
> (tradus de R. Scarcia, cu mici modificări)

În acest caz, planta nu este menționată explicit, dar *pubescentele herbae nigri cum lacte veneni* se pretează perfect la a fi interpretate ca maci. De fapt, termenul *lacte* amintește de latexul conținut în capsulă (opiu), ale cărui efecte nocive erau bine cunoscute pe vremea poetului, motiv pentru care este definit aici ca veninos. Adjectivul *nigrum* referitor la *venenum* este, de asemenea, perfect de înțeles: Servius afirmă că în acest caz este folosit pentru a sublinia efectul toxic al substanței, deoarece pielea oamenilor otrăviți devine lividă. Comentatorul relatează și o a doua explicație, și anume posibilitatea ca Virgil să fi intenționat să se refere la *herbae nigri lactis.* [272]Informația este departe de a fi secundară: înainte de a fi colectat, latexul de mac este lăsat să curgă din capsulă până când capătă o culoare maro închis. Poetul ar fi putut fi conștient de metoda de recoltare a opiumului și, în consecință, să-i evidențieze gradația cromatică. Substantivul *herba* pare să pună la îndoială posibilitatea ca planta

[272] SERVICIUL *Aen.* IV 514.

în cauză să fie de fapt *papaver somniferum,* dar acest lucru nu ar trebui să fie înșelător: ar putea avea, de fapt, sensul de „plantă", mai potrivit pentru mac, și nu sensul literal de „iarbă". La urma urmei, ce plantă posedă latex otrăvitor? În acest sens, epitetul *pubentes* legat de *herbae merită atenție:* Servius îi explică încă o dată sensul, afirmând că unii îl interpretează ca *siccae* (uscat), alții ca *viridiores* (verde). [273]Această ultimă interpretare este deosebit de interesantă, deoarece am observat deja că opiul este extras din capsule cu puțin timp înainte de coacere, când acestea sunt încă verzi. Încheindu-și argumentul, Servius relatează vestea că Virgil, prin perifraza în cauză, a intenționat să se refere la *papaverul rustic.* [274]Adjectivul *agreste* poate însemna atât „rural", cât și „ -sălbatic", dar în acest caz este preferabil să fie citit ca o referire la *papaver somniferum,* deoarece din acesta se obține cea mai bună calitate a latexului.

Dacă este, așadar, posibil ca macul de opiu să se afle în spatele *ierburilor puberante* ale lui Virgil , se poate exclude faptul că un pasaj din *Pharsalia lui Lucan* , în care veninul unui șarpe este legat de cel obținut din plante toxice nespecificate care au fost colectate lângă Sais (un loc situat la gura de vărsare a Nilului), face aluzie implicită la *papaver.* [275]Poetul specifică, de fapt, că substanța otrăvitoare a fost obținută în perioada de coacere și direct din tulpină: această informație pare să infirme posibilitatea ca acesta să fie macul, întrucât latexul său este extras din capsulele imature și nu din tulpină.[276]

MOARTEA LUI EUMALO *(AEN.* IX 433-437)

Când Eurial, acum vânat de cavaleria rutulică, este amenințat cu moartea de Volcens, Nisus iese în câmp deschis și imploră inamicul să cruțe viața iubitului său tovarăș. Războinicul latin caută însă răzbunare pentru uciderea a doi dintre camarazii săi și, scoțându-și sabia, îl lovește pe Eurial în piept, provocându-i o rană mortală. [277]În acest moment , Virgil conturează o imagine de o eficacitate extraordinară, comparând corpul tânărului care se abandonează morții cu o floare purpurie tăiată de plug sau cu macii, care își plecă capetele, aplecându-se pe tulpină din cauza ploii (v. 433-437):

> *Eurial se rostogolește în moarte, iar sângele curge prin frumoasele sale membre, iar gâtul i se prăbușește pe umeri: purpuriu, precum florile tăiate de plug,*

---

[273] SERVICIUL *Aen.* IV 513.

[274] SERVICIUL *Aen.* IV 514.

[275] LUCAN. IX 815-821: .. *.stipite quae diro virgas mentita Sabaeas* / *toxicafatilegi carrpunt matura Saitae.*

276 Cu singura excepție a lucrării PLIN. *Nat. Hist.* XX 198: vezi *mai sus,* p. 14, nota 19.

277 VERG. *Aen.* IX 394-432.

lâncezește, murind, sau, obosit, își lasă capul de pe gât, când poate ploaia le apasă.

Eurialo cade riverso nella morte, e lungo le belle membra cola il sangue, e il capo si adagia reclino sulle spalle: come quando un fiore purpureo, reciso dall'aratro,

appassisce dying, o come i papaveri che chinano il capo sul collo stanco, quando l'abbondante pioggia li appesantisce (trad. di L. Canali, with modifications)

Metafora nu este o pură invenție virgiliană, întrucât poetul a preluat - imaginea din precedente ilustre: Homer comparase deja capul împovărat de casca lui Gorgition pe moarte cu macul, care se îndoaie sub greutatea propriului fruct și a ploii.[278] [279]Stesihor a reluat ulterior imaginea homerică într-un fragment din Geryonedă, modificând-o parțial: poetul sicilian îl compară pe monstrul Geryon ucis de Heracle cu floarea de mac care își pierde petalele.66 Modelul care l-a inspirat pe autorul Eneidei pentru imaginea capsulei de mac suspendate și culcate este în mod clar Homer, lucru deja cunoscut în antichitate: atât Macrobius, cât și Servius confirmă acest lucru.[280]

Asemănările evidențiate de Virgil și modelele sale au făcut recent obiectul studiului lui Massimo Lazzeri, care a examinat relațiile dintre acestea dintr-o perspectivă stilistico-literară. Din acest motiv, am decis să ne concentrăm aici asupra semnificației generale a pasajului virgilian și a simbolismului său, trimițând cititorul la excelenta lucrare a lui Lazzeri pentru o examinare a tuturor celorlalte aspecte.[281] [282]

Din punct de vedere semantic, metafora virgiliană se dovedește perfect potrivită pentru a înfățișa moartea nefericitului Eurial, al cărui cap culcat se pretează la a fi asimilat florii de mac care, datorită greutății capsulei și a ploii, înclină ușor vârful tulpinii.69 Unii cercetători au identificat semnificații ascunse precise în versurile virgiliene: este cazul lui Philip Hardie, care a vrut să recunoască în moartea violentă a eroului, urmată la scurt timp de cea a lui Nisus, «desăvârșirea» unei povești de dragoste, în care cei doi îndrăgostiți sunt uniți în moarte».[283] Roberto Cristofoli, însă, a preferat să conecteze pasajul lui Virgil cu versuri de Catullus și Theocrit, unde comparația florală este folosită

---

[278] HOM. *n.* VIII 306-308. Gorgition era fiul lui Priam și Castianira: cf. HOM . *R.* VIII 303-305.

279 SF. FS 15 col. II 14-17 Davies.

280 MACROB. *sat. V* 10, 13; SERV. **Aen. IX** 436.

281 LAZZERI 2006, în special p. 145-151.

282 În acest sens, vezi corespondența dintre termenul (care indică capul lui Eurial) și *caput* (referindu-se la capsula de mac).

283 HARDIE 1994, p. 150.

pentru a semnala sfârșitul iubirii - în primul caz, poetul însuși pentru iubitul său, în al doilea, cel al unui păstor neîmpărtășit de Amaril. [284]Studiul a concluzionat că metafora morții lui Eurial „a marcat sfârșitul a ceea ce fusese o relație de iubire, precum și de prietenie profundă”.[285] Ambele teorii, în special cea avansată de Hardie, par forțate și irelevante atunci când sunt considerate în raport cu contextul episodului: de ce oare să semnalăm legătura emoțională, sau chiar „desăvârșirea” unei astfel de relații, recurgând la o metaforă vegetală lipsită de conotații erotice? 7 [286]Este adevărat că cei doi tineri au fost luați drept model pentru a indica o pereche de îndrăgostiți, [287]dar în acest caz specific atenția poetului este îndreptată în special către sfârșitul tragic al lui Euryalus. Cu siguranță, afecțiunea lui Nisus pentru prietenul său este reafirmată și cu această ocazie, [288]dar imaginea florală pare lipsită de orice referire la prietenia, sau dragostea, care îi lega pe cei doi. Prin urmare, pare mai potrivit să citim comparația lui Virgil doar în raport cu gesturile corporale ale lui Euryalus, care își propune să evidențieze patosul puternic ce pătrunde în trista poveste.[289] [290]

La rândul ei, Gigliola Maggiulli și-a exprimat uimirea față de lipsa totală a referințelor cromatice referitoare la mac : cercetătoarea a subliniat cum prezența sângelui care curgea din rana eroului ar fi trebuit să-i sugereze lui Virgil o paralelă cu culoarea roșie a florii plantei/7 Aceasta deoarece a identificat papaverul *din* versul 436 ca fiind *papaver rhoeas și* a explicat motivele pentru aceasta, conectând planta cu *purpureus [...]flos succisus aratro*

---

[284] CAHULL. XI 21-24; THEOCR. **III** 28-30. În ambele cazuri nu se face mențiune despre mac.

n **CHRISTOFOLI** 1996, pp. 262-263. **AnchejENKYNS** 1998, p. 13 și risconto „o colorație ușor erotică în comparațiile care îl descriu pe Euryalus muribund și pe Palaas mort”.

286 Ipoteza lui MAKOWSM (1989, pp. 13-14), conform căreia comparația are o nuanță erotică voalată, nu mi se pare corectă. Savantul a citat ca dovadă comentariul lui Servius *(Aen.* IX 435) , în care îl leagă pe Euryalus de Hyacinthus, a cărui relație de dragoste cu Apollo este cunoscută. Totuși, comparația lui Servius se referă la imaginea folosită pentru a descrie moartea celor doi tineri (pentru sfârșitul lui Hyacinthus, vezi *mai jos,* pp. 60-61) și nu implică neapărat implicații erotice. De fapt, nu se specifică nimic cu privire la relația homoerotică care a existat între Hyacinthus și Apollo. Pentru o examinare completă a pasajelor comentatorilor antici ai lui Virgil (Servius și Tiberius Claudius Donatus) referitoare la Euryalus și Nisus, vezi GIO - **SEFFI** 2005-2006, în special pp. 194-205.

287 Nu voi intra aici în detalii privind relația dintre cei doi eroi, deoarece ar îndepărta discuția prea mult de scopul inițial, și anume analiza semantică a comparației . Printre bibliografia extinsă pe această temă (vezi FRATANTUONO 2010, p. 43, nota 4) , vezi FRATANTUONO 2010, în special pp. 43-45 și pp. 50-53; MEBAN 2009, în special pp. 252-257; PEROOTI 2005, pp. 63-65; MAKOWSM 1989, pp. 1-12.

288 Vezi în special VERG. *Aen.* IX 424-430.

289 Cf. HEUZÉ 1985, p. 499, nota 38: «Atitudinea capului înclinat are, așadar, [...] o relație clară cu pieptul și moartea». Cf. și observația comună a lui DOMENICUCCI 1985, p. 246: «[...] Virgil tinde să elimine elementul de pederastie, legat de personajele mitului»; printre aceștia, savantul i-a menționat pe Eurial și Nisus.

290 MAGGIULLI 1995, pp. 390-391.

din versul anterior:[291] [292] [293] [294] [295] [296] [297] Întrucât se menționează plugul, Maggiulli a emis ipoteza că macul ar putea fi macul de porumb, care crește spontan în câmpurile cultivate / [9] Recunoașterea propusă de savant este plauzibilă, dar personal înclin spre posibilitatea ca poetul să fi vrut să se refere la *papaver somniferum,* sau cel mult la *setigerum.* 8° De fapt, macul de opiu, cultivat în mod obișnuit în grădinile de legume, așa cum atestă Virgil însuși în episodul bătrânului din Corycus/ [1] are o capsulă mai mare decât cea a *rhoeasului și* a *setigerumului și* este mai potrivit pentru a fi folosit ca termen de comparație pentru capul eroului muribund, care se întinde precum floarea pe tulpină sub greutatea fructului său (fără a uita rolul jucat de ploaie). 8 [2] Absența unui adjectiv care să specifice varietatea plantei poate fi poate justificată de faptul că comparația recreată de Virgil era un *topos literar* și nu își propunea să reproducă fidel realitatea: nu era în interesul poetului să evidențieze o specie mai degrabă decât alta, ci doar să reamintească o imagine care se bucura deja de precedente ilustre. Indiferent de tipul de mac implicat, absența elementelor coloristice evidențiate de Maggiulli ar putea fi explicată tocmai prin prezența florii violet menționate anterior:83 sângele lui Euryalus și-ar putea găsi, de fapt, corespondentul cromatic în adjectivul *purpureus,* eliminând astfel necesitatea unei a doua repetări, în conformitate cu tehnica virgiliană care evită afirmațiile superflue, ornamentale sau deja date și, prin urmare, duplicate dacă sunt furnizate din nou/ [4] Referința specifică la capsulă pare să confirme această teorie: nu numai floarea de mac ar fi obiectul comparației lui Virgil, ci mai ales fructul său *(caput),* în conformitate cu tradiția homerică anterioară unde se face

[291] S-a observat că Virgil a preluat imaginea florii tăiate de plug din versurile lui Camillus (XI 21-24) și Sappho (F 105b Voigt).

[292] MAGGIULLI 1995, p. 393.

[293] DINGEL 1997, p. 176, a evidențiat discrepanța dintre comparația homerică (unde **era prezent un Kin:oç)** și cea virgiliană, în care locația plantei nu este specificată. În timp ce referirea lui Homer la grădină presupune varietatea cultivată, și anume *papaver somniferum,* cercetătorul a propus, în mod complet ipotetic, că *papaver rhoeas* este exemplarul lui Virgil.

[294] VERG. *Georg g* IV 131. Vezi și prezența plantei în grădina lui Tarquiilio: Liv. I 54, 6.

[295] Poate că nu este o coincidență faptul că adjectivul *lasso* (obosit, extenuat) este folosit pentru a se referi la *gât:* DINGEL 1997, p. 176 a afirmat că termenul evidențiază îndoirea plantei și a observat că este tipic macului să se aplece pe tulpină în timpul ploii.

[296] Nu pare posibil să se ajungă la o concluzie cu privire la recunoașterea acestei flori: DINGEL 1997, p. 176 a observat cum în altă parte Virgil debuto *purpureus* narcisa (VERG. *Bue.* V 38) și poate crinul (VERG. *Aen.* VI 884, unde însă *sunt citate genericele purpureos flores).*

[297] Îi mulțumesc profesorului Massimo Gioseffi pentru sugestia sa privind tehnica virgiliană.

referire specifică la Kap1tóç.[298] [299] [300] [301]

În cele din urmă, Paolo Nencini a propus că prezența plantei ar putea fi o aluzie la efectele narcotice ale latexului său: el a legat asemănarea dintre îndoirea gâtului lui Eurialus și cea a plantei de efectul letal al opiumului. În realitate, propunerea exegetică a studiului se referă la pasajul homeric din Iliada care narează moartea lui Gorgition, dar este evident extinsă la autorii mai târziu și, în consecință, și la Virgil.8 [6] Personal, cred că ipoteza lui Nencini de a dori cu orice preț să atribuie prezența macului proprietăților latexului său este o practică foarte populară în rândul autorilor moderni, dar una care găsește puțin sprijin în cei antici. Imaginea creată de Homer și preluată ulterior de Virgil, nu necesită deloc o explicație care să caute în afara ei posibile referințe ascunse sau aluzii implicite. În cele din urmă, Virgil introduce comparația cu unicul scop de a evoca o imagine familiară tuturor, în același timp căutată grație modelelor poetice de referință și de mare efect dramatic și patetic. Virgil, însă, adaugă un element suplimentar figurii retorice deja homerice și stesihoreene, și anume *purpureusflos:* cercetătorii au observat că poetul a preluat imaginea florii tăiate de plug din versurile lui Camillus și Sappho.8 [7] Dincolo de cele anterioare , floarea tăiată se referă în mod clar la moartea neașteptată și violentă a lui Euryalus, ucis în floarea tinereții; prin urmare, Virgil îmbogățește comparația introducând un al doilea termen de comparație care, însă, nu are nicio legătură directă cu macul aplecat asupra sa, așa cum este subliniat și de particula disjunctivă -ve.88

A dimostrazione della fama di cui l'espediente rhetorico godeva nella tradizione letteraria, la sua fortuna non si esaurisce con Virgilio: altri due autori infatti, Ovidio e Quinto di Smyrna, lo hanno folosit inserendo al

pană variabilă Il poeta latino descrie così la morte di Giacinto, il giovinetto amato da Apollo, ucciso per errore dal disco lanciato dallo stesso dio *(Met.* X 190-195):

> *Ca şi cum cineva ar rupe violetele şi macii din grădină şi crinii cu ramurile lor agăţate, aceştia şi-ar pleca brusc capetele grele, neputând să se sprijine şi privind*

[298] OMIL. *II.* VIII 306-308.

[299] NENCINI 2004, pp. 72-73. Referința la Virgil este deja menționată de autor însuși. El a afirmat chiar că versurile lui Homer pot fi considerate una dintre cele mai clare indicații ale cunoașterii efectelor narcotice ale semințelor de mac. Teoria lui Nencini a fost relatată și de LAZZERI 2006, p. 146, nota 4, care, deși nu și-a exprimat o opinie pe această temă, pare să o accepte oarecum.

300 CATULL. XI 21-24; SAPPH. **F** 105b Voigt. Vezi DINGEL 1997, p. 175; MAGGIULLI 1995, p. 391; HARDIE 1994, p. 150.

301 Dingel 1997 , p. 175 a recunoscut deja dubla natură a similirudinei. Această teorie pare confirmată și de comentariul lui TIB. DONAT. *Interpr Verg.* Il, p. 247 Georg: *două tipuri de funerare comparabile, floare violetă pentru întregul corp, cu excepția gâtului și capului, gât și cap de mac, deoarece este atât de inflexibilă , atunci când este epuizată sau împovărată de umor.*

*în pământ cu vârfurile lor, așa **chipul** zace pe moarte și, lipsit de vigoare, este el însuși o povară pentru sine și se sprijină pe umerii săi.*

Așa cum cineva, într-o grădină bine udată, taie violete, maci sau crini din care ies pistile gălbui, iar aceștia, ofiliți, își plecă imediat capetele grele, nu mai stau drepti și cu corolele privesc în pământ, așa și fața celui care moare se prăbușește, gâtul, pierdut orice putere, devine o povară pentru sine și cade înapoi pe umăr. (traducere de G. Chiarini, cu mici modificări)

Se observă imediat că comparația lui Ovidiu este modelată după cea virgiliană, de la care împrumută și anumiți termeni (de exemplu, *caput, cervix, umeroque recumbit* etc.). [302]Cu toate acestea, diferă de predecesoarea sa prin prezența unei *variatio* privind numărul de flori: acestea sunt violeta, crinul și macul. Acesta din urmă nu pare să joace un rol proeminent în cadrul comparației, ci este doar un exemplu floral de importanță egală cu celelalte două specii. [303]Atenția lui Ovidiu este concentrată asupra greutății capului zambilei pe moarte, care se lasă pe umeri precum corolele florilor menționate, dar alegerea acestora pare legată mai mult de frumusețea lor decât de o dorință specifică de a sublinia alte caracteristici. Așa cum grația florilor dispare imediat ce sunt tăiate de pe tulpină, tot așa nefericitul erou este lipsit de frumusețea și tinerețea sa printr-un act violent.[304] [305] [306] [307]Utilizarea specifică a verbului *a *inftingat** explică motivul pentru care florile se îndoaie asupra lor

[302] Analogia dintre pasajul virgilian și cel ovidian a fost deja remarcată de SERV. *Aen.* IX 435, care subliniază cum imaginea folosită pentru moartea lui Euryalus era în întregime similară cu cea descrisă pentru Hyacinthus. Poate că comentatorul Eneidei face aluzie și la o versiune a mitului lui Hyacinthus, probabil din perioada elenistică (G^onto-ul pierdut al lui Euphorion? Cf. EUPHOR. F 40-43 Powell), acum pierdută: cf. **REED** 2013, p. 210. În orice caz, Virgil nu este singurul model din care Ovidiu se inspiră: cf. BOMER 1980, p. 79; LAZZEM 2006, p. 152 și nota 29; **REED** 2013, p. 210. În ceea ce privește sursele folosite de Ovidiu pentru a narați episodul lui Hyacinthus, cf. **CCAZZANNIGA** 1958, în special pp. 149-158. Pentru o analiză a comparației ovidiene în raport cu predecesoarele sale, vezi LAZZEM 2006, pp. 153-155.

303 Nu sunt de acord cu ipoteza lui LAZZEM 2006, p. 153, care, urmând exemplul LUI BOMER 1980, p. 80, considera macul cea mai importantă dintre speciile menționate, fapt demonstrat și de utilizarea termenului singular. De fapt, cercetătorii nu iau în considerare posibilitatea ca Ovidiu să fi folosit singularul din motive metrice.

[304] REED 2013, p. 210; H^WIE 2002, pp. 64-65; și BA^^ 1986, pp. 20-21 au emis ipoteza că comparația ovidiană avea scopul de a anticipa metamorfoza zambilei într-o floare. Vezi și G^^sso 2000, p. 1294.

305 Ovidiu, însă, nu specifică cauza sau mijloacele prin care sunt tăiate florile: vezi REED 2013, p. 211.

306 QUINT. IV 423-432. Despre Troilus, nu întotdeauna portretizat ca un tânăr ingenios nou, vezi ALONI 2011, pp. 1-4.

307 Pentru relația iconografică dintre spicele de porumb și mac, mă refer la FABBRI 2009, în special la p. 336.

și ofilirea lor consecutivă: 9 [2] din acest motiv macul este echivalat cu crinul și violeta, indiferent de forma sa tipică cu corola orientată în jos.

Cât despre Quintus din Smirna, acesta compară moartea lui Troilus cu un știulete de porumb sau cu un mac care, nefiind încă copt, este tăiat de o seceră, împiedicându-i astfel dezvoltarea deplină.9 [3] Modelul de referință este în mod clar Homer, dar prezența știuletelui de porumb este o invenție a poetului smirnean; este probabil ca acesta să nu fi fost menționat întâmplător, având în vedere asocierea sa frecventă cu macul de opiu atât în cultivare, cât și în iconografie.9 [4] Din punct de vedere semantic, comparația își propune să evidențieze încă o dată moartea tragică a unui tânăr erou, lipsit de viață înainte de a-și fi atins plenitudinea.

OFERTA FLORALĂ A NIMFELOR PENTRU A.I.S.S.I. *(Bulevardul* II 45-50)

Nella seconda *Egloga,* il pastore Coridone, innamorato del giovane Alessi, descrie un'offerta vegetale che le Ninfe, e in particular una Naia de, stanno preparando per il fanciullo (vv. 45-50):

> *Vino încoace, o, băiete frumos: Nimfele îţi oferă coşuri pline cu flori; pentru tine, frumoasa Naiada, culegând violete palide şi cei mai înalţi maci, uneşte narcisa şi floarea mărarului cu miros dulce; apoi, împletind-o cu cassia şi alte ierburi dulci, pictează afinele galbene şi moi.*

> Cine a venit, o, băiat frumos: prin tine Ninfe a purtat coșul de pieni di gigli; de tine la bianca Naiade, adunând violete palide pentru cei mai înalți maci ai ei, citește il narciso e il profumato fiore dell'aneto; poi, intreccia la cassia cu alte erbe soavi e orna i fragili giacinti cu calendule dorate. (trad. de M. Cavalli, cu mici modificări)

În colecția florală, element care reapare frecvent în asociere cu fete tinere și frumoase, [308]apare și macul: prima și cea mai evidentă considerație privind prezența sa se referă la frumusețea florii, demnă de a fi menționată printre cele mai apreciate în general (crin, violetă, narcisă etc.). [309]Termenul *„summa”* folosit de poet pentru a descrie macul este în anumite privințe înșelător:

[308] Cf. cazurile Corei (HOM. *Hymn.* II 6-8), Europei (MOSCH. II 63-71), Creusei (EUR. *Ion.* 885-890). Oferirea de buchete de flori este tipică poeziei de dragoste: cf. GEYMONAT 1981, p. 122.

309 Pentru o analiză a acestor flori, fac referire la lucrarea mea viitoare despre plantele din pajiștea lui Kore. Despre pasajul virgilian, vezi JONES 2011, pp. 34-35. Despre flori, în special despre narcise, vezi GIOSEFFI 2004, pp. 94-96. Nu sunt de acord cu DELLA CORTE 1985, pp. 42-43, care considera atât violetele, cât și macii modeste; potrivit cercetătorului, este evidențiată „frumusețea neîmpodobită” a acestora din urmă, legată de „capele lor roșii”.

literalmente ar trebui să se refere la înălțimea plantei (de unde și „macii înalți"), dar în acest caz pare mai corect să se refere la zona terminală unde înflorește floarea (de unde și „vârful macilor").[310] [311] [312] [313]Dacă ar fi așa, Virgil ar sublinia că partea de mac oferită constă doar din corolă și nu din planta în întregime, inclusiv tulpina. De fapt, se obișnuia culegerea macilor prin desprinderea vârfurilor acestora cu un cui, așa cum atestă Ovidiu și Propertius.9 [8] Este însă ciudat că nici măcar în acest caz poetul nu a descris floarea în funcție de culoare: *viola pallentae* nu corespund niciunei date cromatice referitoare la mac.99 Este însă foarte probabil ca speciile indicate aici să poată fi recunoscute în papa ver *rhoeas* sau în *setigerum:* de fapt, culegerea de flori efectuată de Naiadă are loc în câmpuri necultivate, unde cresc plante sălbatice și spontane.1 [00]

Conform lui Servius, macul, narcisa și mărarul au primit nume de copii de o frumusețe extraordinară;[314] [315] [316] [317]Este posibil ca Virgil să fi menționat plantele de aici cu referire la acești tineri cu scopul precis de a-i asocia cu Alexis, a cărui frumusețe nu era cu siguranță mai mică. Cu toate acestea, comentatorul sugerează că prezența florilor a fost legată și de un fel de avertisment adresat lui Alexis, care nu i-a împărtășit sentimentele lui Corydon: îndrăgostitul l-ar fi îndemnat astfel pe băiat „să nu sufere nimeni din dragoste". [3] Această ipoteză este susținută de poveștile metamorfice care caracterizează nașterea speciilor de plante, adesea legate de tineri frumoși care au murit tragic. Este cazul violetei, născută din sângele lui Attis, al narcisei, care a apărut după moartea băiatului cu același nume, și al zambilei, care a înflorit din corpul băiatului cu același nume iubit de Apollo. Mai puțin cunoscută este însă povestea despre mac: este atestată doar de Servius, care însă trebuie să fi relatat o tradiție destul de răspândită, chiar dacă este imposibil de urmărit

---

310 Comentariul lui SCHOL. BERNA. *Bue.* II 47 pare în unele privințe deplasat: *herba quae in summo granum habet.*

311 Ov. *Fast.* IV 438; PROP. I 20, 38-39. Pentru mai multe detalii despre acest subiect, vezi *mai jos,* pp. 112-118.

312 COLEMAN 1977, p. 101 a emis ipoteza că florile aveau o culoare galbenă, definind-o ca fiind un *mac ;* totuși, o astfel de interpretare nu își găsește susținerea în textul lui Virgil. Adjectivul referitor la violete este legat de SERV. *Buc.* II 47 de culoarea care îi caracterizează pe îndrăgostiți *(amantum tinctas colore),* în acest caz pe Nimfe: cf. deja HOR. *Carm.* III 10, 14. Cf. și CLAUSEN 1994, p. 79. O notă curioasă se găsește în SCHOL . BERN. *Buc.* II 47, în care *pallentes* este interpretat ca *micantes* (strălucit, sclipitor).

313 MAGGIULLI 1995, p. 393.

314 SERV. Bue. II 47: *Cu adevărat, Poppy, Narcis și Dill erau copii foarte frumoși și s-au transformat în florile numelor lor.*

315 Una simde idea è stata già espressa da MAGGIULLI 1995, p. 390

316 SERV. *Bue.* II 47: *... pe care* . oferindu -i-l *, parcă îl avertizează, ca nu cumva să sufere vreodată ceva de genul acesta din dragoste.*

317 D. SERV. *Georg.* I 212: *Ceres l-a iubit pe Meconus atenianul și, transformat într-un mac, a ordonat ca acesta să fie rezervat pentru protecția ei.*

originea creării basmului. Legenda provine probabil din Grecia, poate din Atena: în timp ce Servius menționează numele Papaver, Danielinus rezumă pe scurt povestea sa într-un pasaj din comentariul său la *Georgice.* Băiatul, numit în acest caz nu mai Papaver, ci Mecone (deci cu denumirea grecească pentru mac), era un tânăr atenian iubit de Demeter, care l-a transformat în floarea cu același nume și l-a plasat sub tutela sa. 10 [4] Din păcate, nu cunoaștem alte detalii despre poveste, nici cauzele transformării provocate de zeiță; cu toate acestea, macul are și o istorie metamorfică, cu clare nuanțe erotice și tragice. Faptul că Virgil a dorit să amintească specii florale legate de episoade dramatice și funebre poate fi într-adevăr asociat cu dorința de a-l mustra pe tânărul Alexis, care disprețuia dragostea lui Corydon, dar dovezile care susțin această teorie sunt destul de puține. În absența unor informații suplimentare, mi se pare mai potrivit să leg ofranda de flori, care este un *topos literar* al poeziei amoroase, de frumusețea și tinerețea băiatului căruia îi erau destinate, pentru a sublinia și mai mult calitățile sale.

PAPAVER *CE^LE* ȘI Bătrânul DIN Coricus *(GEORG.* I 212 ȘI *IV* 127-133)

Asocierea macului cu Ceres este evidentă dintr-un pasaj din *Georgice,* unde poetul numește planta *Cereale papaver.* [318]Pe lângă povestea rezumată de Servius tocmai relatată, macul este legat de zeiță deoarece, conform tradiției, în urma răpirii fiicei sale, aceasta și-a încheiat din greșeală postul ingerând semințele sale. [319]Planta era, de asemenea, un atribut iconografic caracteristic al Demetrei/Ceres, așa cum au mărturisit deja Teocrit și Camachus, [W7] , iar zeița era considerată și descoperitoarea sa, găsindu-l lângă Mekone (Sicion). [8] Comentatorii antici ai lui Virgil explică termenul *Cereale* în diverse moduri, nu în ultimul rând afirmând că divinitatea folosise macul pentru a uita durerea

---

105 VERG. *Georg.* I 212.

106 Oh. *Fast.* IV 531-534. Cf. și Ov. *Fast.* IV 547-548, unde zeița îi administrează micuțului Trittolemus un amestec de lapte și mac. Pentru comentariul la pasajul ovidian cf. *infra,* pp. 101-108.

107 TEOCR. VII 155-157; CALIM. *Imn.* VI 43-44 (în acest caz, Demeter ia semințele albe de la preoteasa sa).

108 *Etim. Magn. sv. MfjKtovq.*

109 D. SERV. *Georg.* I 212; *Brev.. exp. în Verg. Georg.* I 212; SCOL. BERNA. *Georg.* eu 212.

110 Ovidiu nu precizează nimic despre il dolore di Cerere, ma si concentra solo sull'interru zione del digiuno.

m SERV. *Georg.* I 212: *sau ceea ce se mănâncă, ca porumbul.* D. SERV. *Georg.* I 212 adaugă: *sau pentru că se presără pe pâine.*

112 Ps. PROB. *Georg.* I 212: *El spune că grâul este încolțit, pentru că se cunoaște la seceriș.*

113 *Brev. exp. în Verg. Georg.* I 212: *Cereale vel quod sit inter frumenta vel quod eo Ceres curas levaverit lugensfiliam somno inpleta;* SCOL. BERNA. *Georg.* I 212. MAGGIULLI 1995, p. 393 a exprimat îndoieli cu privire la identificarea speciilor de mac *(rhoeas* sau *somniferum)* „dată fiind interpretarea amfibologică a atributului".

114 Cf. CONINGTON 1858, p. 166 = CONINGTON-NETTLESHIP 1881, p. 191

115 MYNORS 1990, p. 49.

cauzată de pierderea fiicei sale. [9] Pe lângă această utilizare „analgezică", care altfel lipsește din mit, iio Servius subliniază utilizarea alimentară a plantei, aproape sigur cu referire la semințele sale: [acest lucru] ne face să presupunem în mod rezonabil că specia indicată este recunoscută drept *papaver somniferum.* Ceilalți comentatori ai pasajului lui Virgiliu explică adjectivul observând prezența macului în câmpurile cultivate2, [unde era] posibil să-l găsești printre grâu.n3 Comentatorii moderni au preluat în mare parte informațiile furnizate de autorii antici; [n4] Roger Mynors a subliniat însă cum Ceres din Roma și-a derivat multe dintre caracteristicile și atributele de la Demeter din Grecia, [n5] în timp ce Richard Thomas a observat că semințele de mac, fiind de fapt „o boabă", se potriveau perfect lui Ceres și astfel adjectivul „ *Cereală"* este introdus pentru a-i defini statutul.[320 321 322 323]

Nu există nicio îndoială că Virgil a dorit să evidențieze legătura strânsă dintre zeiță și plantă, plasând-o pe aceasta din urmă sub jurisdicția sa: poetul era cu siguranță conștient de diferitele tradiții referitoare la mac și la descoperitorul său. Mai mult, fiind semănat împreună cu orzul, *papaver somnifeerum* se preta perfect la a fi definit *drept cereală ,* tot datorită proprietăților sale nutritive care se potriveau bine zeiței distribuitoare a recoltei. Poate că nu este o coincidență faptul că Columella, urmând cu siguranță exemplul lui Virgil, a folosit aceeași expresie pentru a descrie macul. U8

Il valore alimentaire della pianta rezultă ancora più chiaro ed evidente nell'episodio del vecchio di Corico, il quale trae sostentamento dai prodotti ricavati da un piccolo appezzamento di terra (IV 127-133):

> *Corycius a văzut un bătrân, căruia îi mai rămăseseră doar câțiva acri de pământ, nici fertil pentru boii săi, nici o recoltă potrivită pentru vitele sale, nici potrivită pentru Bacchus. Totuși, aici, presând ierburi rare în tufișuri și crini albi și verbene în jur, egala bogăția regilor cu spiritele lor și, întorcându-se acasă noaptea târziu, umplea mesele cu mâncare necumpărată.*

Am văzut un bătrân din Corycus, care avea câteva acri de pământ abandonat; și acesta nu era nici fertil pentru munca boilor, nici potrivit pentru turme, nici favorabil lui Bachus. El, totuși, plantând rânduri rare de verdețuri în acel pământ dens și

---

320 THOMAS 1988, p. 105.

321 Vezi VERG. *Georg.* I 210-212.

322 col. X 314. Cf. de asemenea, STEPH. TAURIN. (1485-1519) *Staurom.* IV 125 Juhász.

323 Conform lui LA PENNA 1977a, p. 60, însăși această autarhie îl face egal regilor. Despre acest subiect, vezi și THIBODEAU 2001, pp. 176-177, care a afirmat, pe bună dreptate, în opinia mea, că bogăția țăranului este un sentiment pur spiritual. Bătrânul din grădina lui Corycus poate fi interpretat ca locul unde ambițiile țăranului își găsesc deplina realizare: vezi THIBODEAU 2001, p. 189. Cf. lauda lui Tibull la adresa vieții frugale țărănești . I 1.

înconjurându-l cu crini albi, verbenă și maci delicati, a egalat cu umorul său bogățiile regilor și, întorcându-se acasă, târziu în noapte, și-a umplut masa cu mâncare necumpărată. (traducere de A. Barchiesi).

Chiar și dintr-un pământ nu deosebit de fertil, nepotrivit pentru creșterea oilor și cultivarea viței de vie, bătrânul fermier reușește nu doar să obțină exact cât să se hrănească, ci, prin muncă asiduă zilnică, să-și pună și masa cu produsele din grădină, fapt care îl făcea să se simtă la egalitate cu regii. [n9] S-a demonstrat pe larg că bătrânul din Corycus este reprezentarea ideală și idealizată a *fermierului perfect,* care se mulțumește cu ceea ce îi oferă pământul și muncește din greu pentru a se asigura că acesta îl răsplătește.[324] [325] [326] [327]Menționarea explicită a macului mărturisește încă o dată importanța sa în dieta romană: prin consumul său era posibilă potolirea foamei în mod adecvat. Pe de o parte, prezența plantei într-o grădină atât de umilă implică faptul că nu se număra printre cele mai rafinate și nici printre cele mai căutate alimente; pe de altă parte, însă, se face aluzie la funcția sa de aliment substitutiv. Macul este, așadar, o plantă utilă, deosebit de potrivită pentru a fi cultivată într-un câmp infertil și neproductiv precum cel descris de Virgil; se putea observa, de asemenea, cum, în același timp, splendidele sale flori, la care trebuie să se fi adăugat cele ale crinului și verbenei, contribuiau la înfrumusețarea parcelei aride. [U1] În ceea ce privește pasajul în cauză, există puține îndoieli cu privire la recunoașterea soiului: este cu siguranță *papaver somniferum,* o specie cultivată din care bătrânul putea obține semințele necesare pentru hrana sa. 122

---

[324] Vezi SALVATORE 1982, pp. 135-136 (care l-a definit pe *senex* ca fiind „un om senin, profund fericit cu puținul pe care îl posedă"); La PENNA 1977a, pp. 59-62; PERKELL 1981, pp. 171-172. SERV. *Georg. IV 127 emite ipoteza că fermierul a fost unul dintre pirații cilicieni învinși de Pompei și stabiliți în Magna Graecia; această informație a* făcut însă obiectul multor rezerve din partea cercetătorilor . Pe această temă, vezi observațiile lui MARASCO 1990, pp. 402-407 (cu o discuție a bibliografiei relevante); THÜ^S 1992, pp. 58-67.

325 Teoria estetizantă a lui PERKELL 1981, p. 172, conform căreia speciile menționate erau menite să simbolizeze un ideal de frumusețe care depășește simplele lor funcții materiale și anotimpurile (cf. o interpretare similară în STRAUSS CLAY 1981, pp. 60-61), este excesivă. Dimpotrivă, mi se pare clar că Virgil a dorit să includă o serie de plante utile în primul rând pentru viața de zi cu zi: crinul și verbena erau, de asemenea, plante utilizate în mod obișnuit, în special pentru extragerea uleiului și a aromelor. Cf. BIOTTI 1994, p. 128; MYNORS 1990, p. 276; THOMAS 1988, p. 131; CONINGTON 1858, p. 316 = CONINGTON-NETTLESHIP 1881, p. 351.

326 MAGGIULLI 1995, p. 393 a susținut că macul menționat aici ar putea fi fie *rhoeas* , fie *somniferum,* dar faptul că planta este cultivată sugerează o identificare cu acesta din urmă.

327 CONINGTON 1858, p. 316 = CONINGTON-NETTLESHIP 1881, p. 351; THO^S 1988, p. 172; MYNORS 1990, p. 276. Mai complexă și problematică este analiza termenului realizată de BIOTTI 1994, p. 129, care a optat în cele din urmă pentru sensul de «comestibil», deoarece era mai potrivit contextului pasajului.

Termenul *„vescum”* legat de mac a dat naștere la diverse explicații : dacă de comentatorii moderni a fost înțeles în principal cu sensul de „mic” sau „zvelt”,^ [3] conform lui Danielino ar putea indica atât dimensiunile mici (comentatorul nu specifică dacă este al plantei sau

a semințelor), fie valoarea sa nutritivă, fie chiar numărul mare de semințe. [328]La rândul său, Servius distinge clar macul folosit în mâncare *(quo vesdmur)* de cel folosit pentru a induce somnul *(nam est aliud lethaeum, quo non utimur),* recunoscându-l pe primul ca fiind cel menționat în episodul senexului *Coryàus.*[329] [330]Împărțirea soiurilor sugerată de Servius trebuie probabil să se refere la specia de mac de opiu în sine, adică cel alb *(papaver somniferum album),* din care Pliniu afirmă că au fost obținute semințele, și cel negru *(papaver somniferum nigrum) ,* din care a fost obținut opiul. [u6]

Scholia *Bernensia* la *Georgice* oferă informații valoroase suplimentare cu privire la pasajul analizat: pe lângă repetarea distincției avansate de Servius, scoliastul interpretează expresia *vescum papaver* ca *vescendo saturum,* care înseamnă „plin de hrană", și afirmă că termenul *vescum* era folosit pentru toate alimentele care erau consumate fără a fi nevoie de gătit. În cele din urmă, Scholia relatează că unii separă cuvântul prin separarea adverbului *ve (valde),* care înseamnă „mult", de substantivul *esca,* care înseamnă „hrană"; rezultă că *vescum* indica *multa esca.12* [331]Adăugirile Scholiei *par , de asemenea* , să confirme că specia indicată ar trebui considerată tocmai *papaver somniferum:* de fapt, atât expresiile *vescendo saturum* , cât și *multa esca pot fi atribuite acestui fapt,* deoarece conține un număr mare de semințe în capsula sa.

Din cele relatate, este clar că exegeții antici au subliniat în repetate rânduri comestibilitatea macului, care, așa cum a remarcat pe bună dreptate Alessandro Biotti, este cu siguranță caracteristica cea mai potrivită contextului episodului, în care senexul *Corydus* cultivă cu trudă ceea ce solul aspru îi permite să semene.[332] [333]

OFRANDA INFERNALĂ ADUSĂ LUI ORFEU *(GEORG.* IV 545)

Când păstorul și apicultorul Anisteu, deplângând pierderea albinelor sale din cauza foametei și a bolilor *(morboquefameque),* ajunge la casa mamei sale, Cirene, o întreabă care este motivul nenorocirii sale.

---

328 **D.** SERV. *Georg.* IV 131: *vescum tria signi fic ai: minutum, edule, multum.*

329 SERV. *Georg.* IV 131. Distincția a fost remarcată și de **Biorri** 1994, p. 129.

330 ISTORIE NATURALĂ PUN . XIX 168-169 .

331 ȘCOALĂ BERN. *Georg.* IV 131.

332 Cf. **Bromi** 1994, pp. 128-129.

333 Pentru figura Cirenei cf. ARRIGONI 1984, pp. 796-798.

La Ninfa, non essendo a conoscenza dell'origine del male, invia il figlio alla ricerca di Proteo, il dio marino che, grazie alle sue facoltà divinatorie, è il solo in grado di dare spiegazione dell'accaduto. După ce aver teso un agguato e confutoto il dio nella lotta,[334] [335]Aristeo viene informato delle ragioni della sua sfortuna (v. 453-459):

> *Nu eşti exercitat de mânia vreunei zeităţi;*
> *Mare ţi-a fost încredinţat:* acest *nenorocit Orfeu, nu pentru vreun merit, ridică aceste pedepse pentru tine, care rezişti loviturilor şi, fiind răpit, se înfurie grav pentru soţia sa. Într-adevăr , în timp ce fugea prin râurile învăluite în apă, fata care era pe moarte nu a văzut hidra uriaşă la picioarele ei, păzind malurile înalte în iarbă.*

Este mânia unui zeu care te persecută; suferi păcate grave: Orfeu, nemeritat nefericit, incită la această pedeapsă împotriva ta, dacă sorții nu se opun , și se înfurie amarnic pentru soția sa răpită. Ea, fugind cu capul înainte de-a lungul râului, nu a văzut, o fată sortită morții, un șarpe înfricoșător la picioarele ei, ascuns pe mal printre iarba înaltă. (Traducere de A. Barchiesi, cu mici modificări)

Aflând cauza chinurilor sale, Aristaeus este instruit de mama sa cum să potolească mânia Nimfelor, însoțitoarele Euridicei și Orfeu.i3i Acestea sunt prevederile Cirenei (v. *534-547):*

> *...Tu munera supplex*
> *Caută pacea şi închină-te cu uşurinţă nepeenilor; căci ei îţi vor asculta rugăciunile şi îţi vor ierta mânia. Dar îţi voi spune mai întâi cum să te rogi, în ordine: alege patru tauri excelenţi, care acum pasc pentru tine pe vârful verde al lui Lycaeus, şi tot atâtea juninci, neatinse de oraş. Pentru aceştia patru, ridică altare înalte la templele zeiţelor şi toarnă sângele sacru din gâturile lor şi lasă trupurile taurilor într-o crângă cu frunze. Apoi, când a noua Auroră îşi va arăta răsăritul, vei trimite macii leteeni în lumea de dincolo a lui Orfeu şi vei sacrifica o oaie neagră şi vei reveni în crângă; după ce a potolit-o pe Euridice, juninca ucisă se va închina.*

Tu, implorător, oferă daruri, cerând pace și roagă-te indulgenților Napeeni; căci ei îți vor ierta rugăciunile și le vor alunga mânia. Dar mai întâi îți voi spune în ordine cum să te rogi: alege patru tauri distinși prin frumusețea trupurilor lor, care acum, proprietatea ta, pasc pe înălțimile înverzitului Liceu, și tot atâtea juninci cu gâturi neîmblânzite. Pune patru altare pentru acestea lângă înaltul sanctuar al zeițelor și toarnă sângele din gâturile lor, apoi lasă trupurile boilor în crângul cu frunze. Mai

[334] VERG. *Georg.* IV 315-452.

[335] Întoarcerea de situație a lui Virgil este surprinzătoare în anumite privințe: în acest caz, nimfele, considerate aici cauza nenorocirii lui Aristaeus, au o poziție predominantă asupra lui Orfeu , a cărui furie era considerată anterior motivul pierderii albinelor.

târziu, când a noua Aurora își va arăta prima lumină, vei dedica maci leteeni lui Orfeu ca ofrandă funerară și vei sacrifica o oaie neagră și te vei întoarce să vizitezi crângul; sacrificând o junincă, vei onora-o pe împăcată Eurydice. (trad. de A. Barchiesi)

Odată ce ritul este îndeplinit, Aristaeus este răsplătit cu un nou roi de albine, născute din carcasele taurilor și junincilor sacrificate: aceasta este așa-numita *bugonia,* adică nașterea albinelor din animale moarte.[336]

Thomas Habinek, în opinia mea pe bună dreptate, a observat cum procesul ritualic pus în aplicare de Aristeu are caracteristicile, cel puțin principalele, ale sacrificiului sângeros clasic practicat în mod obișnuit.[337] [338] Richard Thomas, însă, nu a fost de acord, considerând dovezile prezentate de Habinek insuficiente. El a remarcat lipsa împărțirii și a consumării cărnii și a adăugat că Virgil, atunci când a vrut cu adevărat să descrie un sacrificiu, a făcut-o în deplină cunoștință de cauză și în detaliu. Cu toate acestea, Thomas a recunoscut, de asemenea, că gesturile efectuate de Aristaeus sunt „pe deplin reconstituibile ca exemple convenționale de sacrificiu”. [B4] Este clar că, în acest caz specific, Virgil nu a avut niciun interes să descrie în detaliu practica sacrificială , deoarece nu și-a propus să scrie un tratat despre sacrificiu: ofrandele donate de Aristaeus trebuie considerate daruri sacrificiale, menite să potolească mânia Nimfelor și a lui Orfeu. Limitarea lui Habinek constă însă în faptul că a ignorat complet prezența ofrandei fără vărsare de sânge, concentrându-se exclusiv pe jertfirea animalelor. Ritul practicat de Aristaeus include, de fapt, două tipuri de sacrificiu, așa cum demonstrează și intervalul

[336] Poetul se referise deja anterior la această practică: VERG. *Georg.* IV 281 314. Conform LUI CONTE 1984, p. 321, figura lui Aristaeus este caracterizată de aderența sa totală la dictatele Cirenei, dovedindu-se astfel a fi un model pozitiv (spre deosebire de Orfeu) care respectă instrucțiunile care îi sunt date, devenind un fel de „erou didactic”. Ps. ^MST. Mi r. *Ause.* 838b îl definește pe Aristaeus **ca τῆς πρὸς τὰ θεῖα προσβάσεως.** Despre personaj, vezi și NORDEN (1934) 1966, pp. 488-496; BETTINI 1981, pp. 84-90; CONTE 1996, p. 120. BETTINI 1981, pp. 72-81 a analizat epilionul virgilian folosind metoda morfologică propiană, evidențiind trăsăturile basmice ale basmului.

[337] HABINEK 1990, p. 212.

1 [34] THOMAS 1991, p. 215.

de timp (nouă zile) care trebuie să treacă între unul și altul:[339] [340] [341] [342] [343] [344]Prima, destinată Nimfelor, implică uciderea taurilor și a junincilor pe altare; a doua, efectuată la nouă zile după prima, constă în ofranda de maci și a unei oaie negre lui Orfeu și a unei juninci lui Euridice. Toma a identificat prezența plantei ca un element suplimentar în favoarea tezei sale, argumentând că aceasta nu a fost niciodată folosită ca ofrandă sacrificială și, prin urmare, avea unicul scop, împreună cu oaia neagră și juninca, de a încuraja generarea de albine din carcasele de vite. [6] Cu toate acestea, nu este clar cum ar putea macul să faciliteze acest fenomen și nimic nu este explicat în acest sens. În realitate, faptul că donarea de maci este într-adevăr o ofrandă sacrificială este clarificat de

10 Virgil însuși, folosind termenul *inferiae* pentru a desemna dedicația:
11 substantivul indică tocmai sacrificiile funerare. [B7] În plus, Toma a ignorat o informație interesantă furnizată de Annaeus Cornutus, care susține că era obișnuit să se dedice maci Demetrei; [B8,] deși nu menționează ofrandele nici aduse lui Orfeu, nici morților, [U9] atestă totuși obiceiul de a oferi planta unei zeități.

Rămâne de înțeles de ce Aristaeus a trebuit să ofere maci pentru a-l îmbuna pe Orfeu și de ce Virgil alege adjectivul *Lethaea* pentru a-i descrie. Poetul folosește același termen într-un al doilea pasaj din Georgice , unde Lethaeo este citat *pentru papavera somno,* în acest caz o expresie pur poetică, fără un sens precis în context, care tratează rotația culturilor și posibilitatea ca unele dintre acestea să ardă câmpurile.1 [40] În primul rând, trebuie remarcat faptul că Virgil a dorit să sublinieze proprietatea narcotică a plantei, ceea ce, fără îndoială, conotează specia descrisă în ambele cazuri ca *papaver somniferum.* [345]

---

[339] Cele nouă zile dintre o ofrandă și următoarea pot fi comparate cu novendialele funerare (legate de *festivalul Parentalia),* adică perioada de doliu care se scurgea între înmormântarea defunctului și sacrificiul dedicat acestuia. Este interesant de observat că scopul ritului era de a alunga orice posibilă nenorocire și, prin urmare, avea o valoare apotropaică (vezi SABBATUCCI 1999 [2] , p. 58). Nu se poate exclude faptul că Virgil a modelat sacrificiul pentru Orfeu și Euridice după novendiale.

[340] THOMAS 1991, p. 213. Personal, sunt de acord cu JACOBSON 1984, p. 284, în ceea ce privește considerarea ofrandei pentru Orfeu și Euridice independentă de *bugonia.* Cu toate acestea, cercetătorul a greșit neacordând nicio valoare sacrificiului, afirmând că „aceste ofrande sunt doar o completare la narațiunea care a devenit necesară atunci când Vergil a adăugat relatarea lungă a eșecului lui Orfeu de a o recâștiga pe Euridice și a morții ambelor lor".

Este curios că THOMAS 1988, p. 238 a tradus inițial corect **infeste* Orphei Lethaea papavera mittes* prin «trimite mac ca ofrandă funerară lui Orfeu», doar pentru a nega orice implicație sacrificială câțiva ani mai târziu.

342 CORNUC. 28.

343 Acest lucru a fost deja remarcat de MILES 1980, p. 286.

[344] VERG. *Georg.* I 77-78.

[345] Cf. MAI 1995, p. 393. SIR V. *Georg.* I 78 definește macul drept „*full oblivionis".* Capacitatea

346 347 348 349 350 351Chiar și comentatorii antici au subliniat legătura dintre mac și somn: autorul lucrării **Brevis expositio* alle *Georgi** afirmă că **somniculosum essepapaver vulgatum est*,* mărturisind că această proprietate era cunoscută în general. H2 Afirmația lui Pseudo Probus este, de asemenea, foarte clară în acest sens, declarând că macul semănat *(quod in segete nascitur)* provoacă somnolență, U3 în timp ce Servius, după ce a discutat despre consumul de mac de către Ceres pentru a uita pierderea fiicei sale, susține că **re vera papaver gignit soporem*.* 144

În special, în primul pasaj al *Georgicelor* examinat aici, termenul *Lethaea* capătă un sens precis în cadrul povestirii, deoarece conotează ofranda funerară pentru defunctul Orfeu: macul este strâns legat de Lethe, râul infernal ale cărui ape îi făceau pe morți să uite amintirile vieții pământești.5 Pe lângă sublinierea capacității plantei de a induce uitarea (despre care vom discuta în curând), s-ar putea argumenta și că Virgil a folosit adjectivul în sens locativ pentru a indica originea macilor: evident, acesta trebuie să fie un *exemplum fictum,* deoarece nu s-a păstrat nicio atestare a prezenței lor pe malurile Lethei. Sursele, însă, afirmă că râul curgea printr-o câmpie:146, potrivit lui Platon, locul era lipsit de copaci și de orice tip de vegetație, fapt care ar face inutilă orice speculație ulterioară privind flora leteeană. W7 Totuși, Plutarh mărturisește - existența unui loc numit AftQTJç rónoç (teritoriul Lethei), unde se afla o peșteră dedicată lui Dionysos, în jurul căreia creștea o pădure verde bogată și flori de toate culorile, 352în timp ce Lucian afirmă că lângă râu existau câmpuri

lor de a induce somnolență este una dintre cele mai atestate caracteristici din literatura latină: cf. Oh. *Am.* II 6, 31; *Tris.* V 2, 24; CowM. X 104; GELS. II 32; III 18, 12-14; MACROB. *Sat.* VII 6, 7; *Anth. Child.* 471, 7 R. ²; FISH. HISP. *Etym.* XVII 9, 31.

142 *Scurt. Exp. în Verg Georg.* Este 78.

143 P.S. PROBABIL *Georg.* Sunt 78.

348 SISTER V. *Georg.* I 78. Cf. și SCHOL. BERN. *Georg.* I 78, care adaugă: *Aici papavera mâini ducale, orașul somno opprimitur; is enim papaver somniferum* (savantul demonstrează o cunoaștere mai vastă a speciilor de plante).

349 PUT. *Rep.* X 621a-c; **LuciAN.** *Catapl.* **l;** *^ad. mort.* 28; *AP* VII 346, 2-3. Adjectivul *Lethaeus* este adesea folosit de Virgil pentru a indica râul sau teritoriul înconjurător: VERG. *Aen.* VI 705; 714; 749. Cf. și Ov. *Met.* VII 152, unde se menționează un *sucus Lethaeus* cu care Medeea adoarme șarpele care păzea vălul de aur.

146 AARISTOPH. *Ran.* 186: dramaturgul menționează un singur **iteôíov,** fără a oferi - informații suplimentare despre acesta. Vezi și DION. HAL. *Ant. Rom.* VIII 52, 4. COMPLOTUL. *Conciliul lui Apollon.* 11OE afirmă existența unui **Ai|lhjç SóJ.toç;** vezi și *AP* VII 25, 6.

351 PLAT. *Rep.* X 621a.

352 PLOT. De ser. *num. vind.* 565F. Aceeași PLOT. *fewest.* conv. 705B relatează o tradiție conform căreia Dionysos era fiul Lethei.

de asfodel.14[353] [354] [355]Virgilio pare să urmeze această ultimă tradiție, adică cea care reprezintă luxuriantul loc letean; acest lucru este demonstrat de un pasaj din Eneida în care Enea, ajuns pe malurile Lethei, vede *un seclusum nemus et virgulta sonantia silvaeV0* · Prin urmare, nu este riscant să presupunem că autorul și-a imaginat poetic macii printre vegetația care creștea lângă râul Lethe.

Ar putea exista și o altă explicație pentru rețeta de a-i oferi lui Orfeu maci leteeni; Este poate o aluzie voalată la orfism: Imnul *orfic* către Hypnos a primit un prețios subtitlu, *„Y1n1ov Ovpiapa però. pr/Kwvoç",* literal «parfum de Somn cu mac»?^ În lauda somnului, capabil să calmeze grijile, să aline durerea și să ofere răgaz de la oboseală, poetul declară că este fratele Morții (Oóvatoc;) și al Uitării (Aij9'rl), creând [356]un fel de legătură între somn, moarte, mac și uitare. Revenind la pasajul din *Georgice,* ce ofrandă mai bună pentru Orfeu, inițiatorul doctrinei orfice, decât *macul Lethaea?* Această ipoteză presupune evident o cunoaștere a preceptelor orfice din partea lui Virgil, fapt departe de a fi improbabil, având în vedere vasta erudiție a poetului. [357]De fapt, studiile efectuate până acum de experții în domeniu consideră foarte probabil ca Virgil să fi fost conștient de o tradiție escatologică de tip orfic deja prezentă în momentul poet, despre care astăzi avem mărturii parțiale datorită Papirusului

---

[149] LUCIAN. De *luct.* 5.

iso VERG. *Aen.* VI 703-705.

355 *Orpph.* Imn. LXXXV. Despre legătura dintre parfum și divinități, vezi RicciARDELLi 2000, pp. X^WII-XL: cel al macului trebuie să fi însoțit imnul către Somn. PAUS. II 31,3 mărturisește cultul lui Hypnos în Troezen: un altar era dedicat zeului și Muzelor pe care se aduceau sacrificii, dar Periegetes nu specifică nimic cu privire la cantitatea ofrandelor. Statui ale zeului erau prezente în Corint (PAUS. II 10, 2) și în Sparta (PAUS. III 18, 1).

356 ^Orf. Imn. LXXXV 5-8. În HES. *Theog.* 226-227 Uitarea este fiul lui Eris, sora Somnului. Conform lui Ov. Met. XI 603, un pârâu de apă din Lethe curgea lângă peștera Somnus, la intrarea căreia creșteau și maci. Este un obiect de cult în Atena, unde în E-
Un altar i-a fost dedicat în Recteus. Acesta a fost ridicat în urma disputei pentru teritoriul atic dintre Atena și Poseidon: acesta din urmă, învins, nu a purtat pică zeiței, uitând incidentul. Cf. PLOT. QQuaest. conv. 741A-B. Conform APOLWD. Epit. I 24, în Hades exista un tron al Lethei, pe care Pirithous și Tezeu erau puși să stea drept pedeapsă când coborau în lumea de dincolo. LOBECK 1829, p. 812 a susținut că numele „Lethe" a fost introdus pentru prima dată de Orfeu, fără a oferi nicio dovadă în acest sens.

357 Referințe la doctrina orfică au fost urmărite în opera lui Virgil pe baza SERV. Aen. VI 392 (cf. ORPH. **F** 296 Kern = 714 T Bernabé; privind doctrinele filosofice ale lui Servius din comentariul la cartea a șasea a Eneidei, vezi SETAIOLI 1995, pp. 1-62) și 565 (cf. ORPH. **F** 295 Kern = 345 **F** Bernabé): în primul caz, este menționată coborârea lui Heracle în Lumea Subpământeană, episod narat de Orfeu însuși, în timp ce în al doilea, pedepsirea zeilor sperjurați ar fi de origine orfică. Fără îndoială, trebuie să fi fost compusă o catabază orfică: vezi KERN 1922, pp. 304-305; DIOD. SIC. I 96, 1-9, unde istoricul sicilian afirmă că Orfeu s-a inspirat din cultura egipteană pentru reprezentarea sa a vieții de apoi. Conform lui NORDEN 1926 [3], p. 276, pe lângă *Nel^w. homeric,* Virgil a folosit catabaza orfică pentru descrierea Tartarului (vezi și p. 306, unde se propune ipoteza unei a doua utilizări). PARATORE 1979, p. 335 a menționat modele derivate din «misteriozofia orfico-pitagoreică» în descrierea sufletelor care se adună pe malurile Lethei (VERG. *Aen.* V **I** 748-751). Ulterior, savantul și-a exprimat unele îndoieli cu privire la influențele doctrinei orfice, care însă nu sunt negate.

de la Bologna (secolele II-III d.Hr.), care, de altfel, prezintă legături strânse cu cartea a șasea a Eneidei.[358] [359] [360] [361] [362]Totuși, teoria tocmai schițată este doar o sugestie, o ipoteză exegetică ce nu ar trebui respinsă a *priori.* Deși colecția de *Imnuri* (a cărei datare a făcut obiectul unor numeroase dezbateri, dar care astăzi tinde să fie plasată între secolele al II-lea și al III- lea d.Hr.)155 ar trebui să fie ulterioară compunerii Georgicelor , tradiția relatată în Imnul către Hypnos ar putea data și ea dintr-o perioadă anterioară compunerii sale și, prin urmare, să se refere la practici mai vechi. Este incontestabil, însă, că a existat o legătură între doctrina despre mac și cea orfică, atestată cel puțin din primele secole ale erei creștine.

Așa cum am menționat anterior, termenul *Lethaeus* este folosit de Virgil pentru a evidenția uitarea cauzată de plantă și capacitatea sa de a alina suferința: asemenea râului infernal, *papaver Lethaea* sunt capabile să aline durerea și să inducă uitarea celor care le folosesc. Acest lucru, însă, nu este suficient pentru a explica motivul ofrandei macilor leteeni către Orfeu: [H7] ce trebuia să uite cântecul mitic ? Danielinus și *Scholia Bernensia* către *Georgice* specifică doar că sacrificiul avea scopul de a potoli mânia eroului prin uitare. [H8] Majoritatea exegeților moderni au legat darul *papaverului Lethaea* de scopurile ritului care, potrivit lor, constau în eliminarea amintirilor vieții muritoare și, în special, a durerii cauzate de pierderea Euridicei . [363]Într-adevăr, odată ce soția sa a murit, Orfeu a trecut granițele Hadesului cu intenția de a o readuce în lumea celor vii. Persefona i-a acordat permisiunea, dar cu o singură

---

358 Vezi SETAIOLI 1993, pp. 328-329; SETAIOLI 1970, p. 223; TURCAN 1956, p. 139; TREu 1954, p. 47. SETAIOLI 1993, p. 329 a emis ipoteza că tradiția relatată de papirus (copiat între secolele **al II-lea** și **al III-** lea d.Hr.) ar putea data dintr-o perioadă anterioară (identificată ipotetic în jurul secolului **I** d.Hr.: cf. SETAIOLI 1970, p. 218). În ceea ce privește corespondențele dintre tradiția escatologică a papirusului și Virgil, vezi TREU 1954, în special pp. 25-42; SETAIOLI 1993, pp. 329-330. SETAIOLI 1970, p. 224 susținea utilizarea unei surse comune (recunoscută în vastul *corpus* poetic , acum pierdut, despre soarta *post-mortem* și viața de apoi) de către Virgil și autorul papirusului.

359 Despre datarea Imnurilor, *vezi* R.!cciARDELLI 2000, pp. (cu referințe relative)
bibliografie).

360 Vezi MILES 1980, p. 287, care a explicat prezența termulei *Lethaea* cu efectul narcotic produs de mac. Despre capacitatea de a calma durerea referită la apele din Lethe, vezi LUCIAN. *Dial. mort.* 13, 6.

361 Sacrificiul oii negre, pe de altă parte, este perfect de înțeles: animalele destinate sacrificiilor infernale aveau întotdeauna o culoare închisă. Vezi BIOTTI 1994, p. 411; THOMAS 1988, p. 238; DELLA CORTE 1986, p. 208. Mai general, VEZI SCHEID 2009, p. 84; BURKERT 2003 [2] , p. 155.

[158] D. SERV. *Georg.* **I** V 544 *(ut irarum obliviscatur);* SCOL. BERNA. *Georg. IV* 545 *(ut iras vel furores obliviscatur).*

[363] Astfel, BioTIi 1994, p. 411; parțial și MILES 1980, p. 287: «...Macii leteeni îi vor permite [științei Orfeo] să uite acea pierdere anterioară care a făcut ca viața însăși să nu merite trăită, separarea sa de Eurydice». Rețineți în schimb că Mynors, în comentariul său către *georgieni,* a ignorat complet prezența macului și implicațiile aferente.

condiție: să nu-și privească iubita înainte de a ieși din Lumea de Dincolo. Totuși, eroul, incapabil să-și stăpânească furia amoroasă, s-a întors spre Euridice chiar înainte de a ajunge la ieșire, pierzând-o astfel pentru totdeauna. Din acel moment, a rătăcit prin lume cântând despre nenorocirea sa și invocând încontinuu numele Euridicei, până când femeile ciconiene, respinse de poet, l-au ucis în timpul unui ritual bachic, l-au dezmembrat și au aruncat bucățile corpului său în râul Hebron. În ciuda sfârșitului său oribil, capul tăiat al lui Orfeu a continuat să rostească lamentele și să-și cheme soția de-a lungul eternității.[364] [365] [366]

Evenimentele rezumate aici mărturisesc durerea imensă suferită de cântărețul mitic pentru dubla pierdere a Euridicei: este, prin urmare, posibil ca macii să fi avut sarcina de a-i alina măcar parțial suferința.1 [Cu] toate acestea, amintirea ei este singurul bine care i-a mai rămas, singura licărire de mângâiere, tema centrală a cântecului său și a întregii sale poezii.16 [2] Eliminarea totală a amintirii vieții sale trecute prin ofranda plantei l-ar fi lipsit pe Orfeu de consolarea sa și, prin urmare, această ofrandă s-ar fi dovedit a fi orice altceva decât un rit ispășitor din partea lui Aristeu.[367] [368] [369] [370] [371] [372]

---

[364] VERG. *Georg.* IV 464-527. S-a discutat mult despre figura lui Orfeu al lui Virgil; o analiză detaliată a personajului depășește scopul acestui studiu, dar este interesant de observat o atitudine diferită în *[Culex]* 286-295, unde cântărețului i s-a reproșat imprudența de a se întoarce (sed *tu crudelis, crudelis tu magis, Orpheu, oscula cara petens rupisti iussa deorum).* În pasajul din *Georgice,* Virgil dă dovadă de mai multă înțelegere pentru nenorocirea eroului, condamnând în acest caz capriciile sorții: vezi SALVATORE 1982, pp. 153-154. În special, a fost evidențiată relația dintre Aristeu și Orfeu: primul este manifestarea eroului georgic perfect, ascultător și scrupulos, în timp ce cel de-al doilea este pradă pasiunii sale amoroase, care îl determină să nu urmeze dictatele zeilor, conducându-l astfel la ruină (vezi COLEMAN 1962, p. 65) . Cei doi eroi au fost considerați emblemele poeziei didactic-georgice (Aristeu) și ale poeziei elegiac-amoroase (Orfeu): vezi SEGAL 1966, pp. 313-321; CONTE 1996, pp. 112-127. Despre personaj, vezi PEROTELLI 1980, pp. 72-73. Pentru analiza episodului Orfeu și Euridice, vezi încă fundamentalul NORDEN (1934) 1966, pp. 503-532.

365 Vezi LUCIAN. *Dial. moarte* 13, 6.

366 DOMENICUCCI 1985, P. 248, ARE O opinie diferită , considerând cântecul lui Orfeu „un cântec de dragoste disperat, un lament monoton bazat pe repetarea obsesivă a numelui Euridicei". Este , fără îndoială, adevărat că poezia eroului este plină de durere, dar, în același timp, este singurul său motiv de a trăi: vezi BARRA 1975, pp. 194-195.

[367] Să analizăm așadar cum memoria a fost un instrument fundamental pentru poeți: datorită Mnemosinei și fiicelor sale, Muzelor, acestea au putut compune poezie: vezi HES. *Theog.* 1-35. Pe această temă, vezi paginile exemplare ale LUI VERNANT (1965) 1970, pp. 95-96.

368 VERG. *Georg. IV* 453-456.

369 VERG. *Georg.* IV 457-459.

370 CASTIGLIONI (1947) 1983, p. 201. Sunt de acord cu teoria lui CONTE 1996, p. 114, care a subliniat voința lui Virgil de a adapta și utiliza mitul lui Orfeu în funcție de propriile nevoi. Vezi și PERUTELLI 1980, pp. 68-69.

[371] Eurydice este considerată soția legitimă a lui Orfeu, așa cum demonstrează termenul coniux cu care este denumită: VERG. Georg. IV 456.

[168] Acest lucru este confirmat și de SERV. Georg. IV 317, unde Aristeo *Eurydicen [. ..] vitiare* volu- *isset,* si mai ales de SCHOL. BERNA. Georg. IV 493, unde este raportat explicit: Arista^ *cupidus*

[373]Motivația trebuie, așadar, căutată în altă parte. Pentru a înțelege motivul sacrificiului, este necesar să ne întoarcem la începutul poveștii relatate de Proteus: zeul afirmă clar că Aristaeus fusese cauza *magnae commissae* (păcate grave), care dezlănțuise mânia lui Orfeu.
Natura acestor crime este explicată la scurt timp după aceea: păstorul fusese cauza morții Euridicei, deoarece, fugind din cursele tinerei, dăduse peste șarpele care i-a luat viața. În versiunea lui Virgil, unică *în* panorama literară greacă și latină ,166 Aristaeus este, așadar, vinovat de faptul că a prins în mrejele unei tinere femei măritate cu intenția clară de a o seduce și de a o face a lui: deși Virgil nu este explicit în acest sens și nu explică
În ceea ce privește motivul urmăririi, este clar că motivul nu poate fi decât erotic. Poetul însuși pare să confirme acest lucru atunci când susține că fata fugea *praeceps,* adică în grabă; o astfel de evadare rapidă presupune pericolul violenței care, având în vedere contextul, trebuie înțeleasă ca violență sexuală. 16 [8] Intențiile lui Aristaeus sunt, așadar, motivul dispariției Euridicei: nu are nicio importanță dacă el este cauza involuntară a morții tinerei fete, întrucât în religia greco-romană acest lucru este suficient pentru a fi vinovat de o crimă și a suferi pedeapsa aferentă, în acest caz specific pierderea albinelor. 16 [9] Pe baza acestor considerații, este posibil să înțelegem motivul ofrandei fără sânge a macilor leteeni: aceștia nu erau meniți să provoace pierderea totală a memoriei , ci aveau sarcina de a șterge memoria crimei comise de Aristaeus, astfel încât Orfeu să-i potolească furia și să favorizeze revenirea la

pastor [...] persecutus est *Eurydicen* in prato flores legentem intermixtamque Nymphis volens eam stuprare. Căutarea amoroasă și evadarea în consecință este o temă destul de răspândită în mitologie: gândiți-vă, de exemplu, la Apollo și Daphne și Boreas și Orithyia.

[373] Concordo pienamente con quanto espresso da DETIENNE 1971, p. 12: „Resentimentul lui Orfeu și furia Nimfelor nu sunt decât consecințele unei culpe sexuale care, provocând moartea accidentală a Euridicei - mușcată în zbor de un șarpe - l-a adus la disperare pe un iubit îndrăgostit pasional de noua sa soție" (cf. gia CASTIGLIONI (1947) 1983, p. 201, nota 34).

normalitate.[374] [375] [376] [377]Pe de altă parte, macul nu ar fi putut avea un efect atât de puternic încât să elimine în întregime amintirile cântărețului, lucru care ar fi fost sarcina apelor Lethei; totuși, prezența adjectivului *Lethaea* sugerează că Virgil a vrut să confere plantei o parte din aceeași putere ca râul infernal. 171

Astfel, macii capătă sens în întregul episod: nu sunt o simplă ofrandă vegetală menită să încurajeze nașterea albinelor din carcasele de vite, așa cum credea Toma, ci mai degrabă sunt un instrument indispensabil pentru ștergerea amintirii vinovăției lui Aristeu și îmbunătățirea bunăvoinței lui Orfeu. Cu toate acestea, nimic nu este specificat cu privire la actul practic al sacrificiului: cum erau oferiți macii și sub ce formă? John Conington, cel care a pus primul aceste întrebări, a emis ipoteza că darul constă în așa-numitele prăjituri dulci făcute cu miere și semințe de mac.
mac, [n3,] în timp ce Eduard Norden a recunoscut doar semințele din ofrandă (Mohnkorner).[378] [379]În opinia mea și în absența unor detalii suplimentare, cred că este preferabil să ne gândim la dedicarea întregii plante și nu sub formă de dulciuri sau semințe: de fapt, nu era neobișnuit să întâlnim ofrande de plante în practicile cultice antice.5 [Având] în vedere efectul pe care se dorea să-l producă, adică să inducă uitarea crimei comise de ofertant, ofranda papaver *somniferum în întregime* ar fi cu siguranță mai potrivită, întrucât capsula conținea substanța care i-ar fi permis să se îmbuneze cântărețului mitic.

Pe lângă posibilele interpretări ale pasajului lui Virgil, ceea ce este interesant de subliniat aici este modul în care macul putea fi folosit ca dar

---

[374] Non mi sembra corecta la teoria proposta da CONTE 1996, p. 119, în al doilea rând după colpa
Afirmația lui Aristaeus este o premisă esențială pentru desfășurarea poveștii, dar este un element de mică relevanță în cadrul narațiunii. Această ultimă afirmație pare excesivă și greu de acceptat: Virgil, de fapt, adaugă adjectivul „ *commissa"* pentru a sublinia gravitatea acțiunilor sale.
Urmărirea unei tinere fete, în special a uneia proaspăt căsătorite, pentru a-i submina onoarea prin violență trebuie să fi fost percepută ca un act execrabil. BETTINI 1981, pp. 89-90, a identificat vinovăția comisă drept cauza pasivității lui Aristaeus, prezentându-l ca un transgresor și, în consecință, lipsit de abilitățile sale obișnuite și de **cruvenç-ul său** (calitățile lui Aristaeus sunt menționate în DIOD. Sic. III 70, 1).

375 Faptul că macul nu elimină complet memoria este confirmat și de comentatorii lui Virgil (SERV. *Georg.* **I** 212; Brev. exp. *in Verg. Georg. 1212;* SCHOL. BERN. *Georg.* I 212) care, tratând suferințele lui Ceres, afirmă că prin intermediul plantei zeița a putut uita durerea cauzată de pierderea fiicei sale. Virgil, povestind episodul lui Palinurus, definește „Lethea" ca fiind roua cu care a fost îmbibată creanga adusă de Somnus, cu care zeul l-a adormit pe nefericitul erou: VERG. *Aen.* V 854-857. Cf. VAL. **FLACC.** VIII 84 (Lethaei *rami);* SIL. ITAL. X 354-356 (Lethaea virga).

376 THOMAS 1991, p. 213.

[173] CONINGTON 1858, p. 361; vezi CONINGTON-NEWLESHIP 1881, p. 398.

378 NORDEN (1934) 1966, p. 499.

[379] Ne gândim în special la altarul lui Apollo Genetor de pe Delos, căruia i se dedicau doar ofrande nesângeroase, în special vegetale. Pe această temă, vezi și BURKERT 2003 , [PP] . 164-167.

sacrificial, în special pentru *inferi.ae,* sacrificiile din lumea interlopă: [380]această practică și-ar putea găsi o paralelă în obiceiul de a reprezenta capsula vegetală din mâinile defunctului pe capacele unor sarcofage.[381]

[380] Ofrandele de legume erau dedicate morților: vezi ROUSE (1902) 1976, pp. 17-18.

381 Pentru o analiză a monumentelor funerare, vezi secțiunea dedicată iconografiei: *mai jos,* pp. 283-304.

4.

OVIDIU

VENUS *VERTICORDU,* FORTUNA *VIRILIS* ȘI CALENDELE LUI APRILIE *(FAST.* IV 151-152)

Luna aprilie, peste care prezida Venus, [382]începea cu un festival dedicat zeiței însăși, în calitatea sa de *Verticordia,* și Fortunae Virilis. Ritul era rezervat femeilor, aparent fără nicio distincție, și cuprindea trei faze distincte, ultima dintre ele implicând celebranții care beau un amestec de semințe de mac, miere și lapte. Pentru a înțelege motivul utilizării acestui compus, este necesar să examinăm festivalul în întregime, verificând tipul de relație dintre Venus *Verticordia,* Fortuna Virilis și băutură. Mai jos sunt versurile de deschidere ale lui Ovidiu referitoare la celebrarea Calendelor lui Aprilie (v. 133-134):

> Rite deam colita, Latiae matresque nurusque et vos, quis vittae longaque vestis best.
>
> Veneraţi zeiţa conform ritului, mame și nurori din Latium și voi, cele care nu purtați bandajul și roba lungă. (traducere de L. Canali, cu modificări)

Textul lui Ovidiu apare imediat destul de complex și, în anumite privințe, enigmatic: poetul, care în acest caz își asumă rolul de maestru de ceremonii, [383]îi instruiește pe credincioși cu privire la desfășurarea corectă a ritului, adăugând explicații etiologice. Prima problemă apare atunci când se încearcă identificarea participanților la celebrare: la început, Ovidiu menționează explicit *matresque nurusque* (v. 133), literal „mame și nore". Norele în cauză, pe lângă faptul că sunt legate de *matres* pentru a indica două generații diferite, [384]pot fi legate și de Venus însăși, progenitoarea poporului roman ca mamă a lui Enea: [385]în consecință, toate femeile căsătorite cu un cetățean roman erau

---

[382] Da. **Post. IV** 13-14 și 85-90. Vezi PLUT. *Num. 19,* 3.

[383] LIBATE 2003, p. 219; BARCHIESI 1994, p. 210.

[384] FANTHAM 1998, p. 117.

385 *Vezi* în acest sens relatarea pe care Ovidiu însuși o oferă în versurile precedente, de natură

nore ale zeiței. [386]În orice caz, termenul *nurus* indică o a doua categorie, care diferă de cea a *matres;* acestea din urmă, de fapt, născuseră copii, în timp ce primele se puteau lăuda doar cu titlul de soție.[387]

Mult mai complexă este perifraza *et *vos, quis vittae longaque ve stis abest*:* cercetătorii au încercat să rezolve problema argumentând că în spatele acestei expresii poetul ar fi ascuns prostituate; [388]cu toate acestea, soluția propusă pare excesiv de simplistă astăzi. Ovidiu face aici o distincție clară între cei care dețineau dreptul de a purta * *longa vestis** (interpretată în general ca *o stola)* și își legau părul cu benzi de lână *(vittae)* și cei cărora le erau interzise astfel de atribute . S-a demonstrat pe scară largă că *stola* și *vittae* erau simbolul care caracteriza femeia modestă, sobră, matroana romană perfectă.[389] În Ars *amatoria,* Ovidiu însuși consideră *tenues vittae* simbolul pu dore *(insigne pudoris),* precum și halatul lung care acoperă corpul până la picioare *(quaeque tegis medios instita longa pedes).*[390] [391] [392]Acest ultim pasaj este deosebit de interesant deoarece oferă posibilitatea stabilirii unei paralele între expresiile folosite de poet: în Ars *amatoria,* Ovidiu își adresează versurile iubirii libertine, distanțându-se astfel de simbolurile castității și modestiei. Prin urmare, este clar că în Ars amatoria se adresează acelui public feminin care nu disprețuia aventurile amoroase, adică acelor femei a căror libertate sexuală nu era constrânsă de regulile rigide ale moralei romane; nu există niciun motiv să

---

evident laudativă: Ov. *Fast.* IV 19-60.

386 Cf. Ov. Fast. IV 161-162, unde poetul o îndeamnă pe Venus să fie binevoitoare față de „numerele sale nurori" *(totque tuas [. ..] nurus).*

387 În esență, expresia *matresque nurusque* se referă la femeile căsătorite conform *iustum matrimonium* (căsătoria legitimă între doi cetățeni romani) și le include atât pe cele care avuseseră copii, cât și pe cele care erau încă fără ei.

388 Identificarea cu prostituatele a fost propusă, pe baza exclusivă a expresiei lui Ovidiu, încă din FRRAZER 1929, p. 191 și a fost urmată de RADKE 1958, p. 1651 (conform căruia femeile fără *vittae* și *stola sunt «un^milverstàndlich meretrices»).* BARCHIESI 1994, p. 210, care considera că *matronele* și meretricele erau prezente la rit, este de o opinie similară . Cf. **ScuLLARD** 1981, p. 96; MACINI 1996, p. 19; SABBATUCCI 1999 [2] , p. 150.

389 MART. I 35,8-9 definește explicit *stolatus* ca *modestie,* în timp ce NON. MARC. *De comp. doct.* XIV p. 862 Lindsay califică *stola* drept *honesta;* TIBULL . I 6, 67-68, la rândul său, face din *vitta* și *stola* atributele caracteristice ale femeii *naive* (de naștere liberă) și onorabile. Pentru mai multe informații despre utilizările *stolei* și ale *vittae* , vezi OLSON 2008, pp. 27-33 *(stola)* și pp. 36-39 *(vittae).* Vezi și SEBESTA 1994, pp. 48-50; SENSI 1980-1981, pp. 59-60.

390 Da. *Ars amat.* I 31-32 (vezi *Trist.* II 247-248). Vezi și Ov. *Ars amat.* III 483; *Ex Pont.* III 3, 51-52. Ar fi greșit, însă, să ne imaginăm că toate matroanele romane purtau întotdeauna hainele recomandate de tradiție: Kelly Olson a subliniat pe bună dreptate că *stola* și *vittae* apar foarte rar în reprezentările iconografice. Eruditul a explicat:

392fenomen care are în vedere modul în care sursele literare (din care sunt preluate majoritatea informațiilor despre îmbrăcămintea femeilor) descriu „cum ar trebui să arate *matrona și cum"*

credem că poetul se referea aici la *meretrice.*[393] [394]Categoria la care se referă Ovidiu trebuie să fi inclus, așadar, femeile dezinhibate, *adulterae, libertae* și *libertinae* (fiicele *libertae),* adică pe cele pe care Horațiu le-a clasificat în *dassis secunda,* a căror ușurință cu care se lăsau seduse era bine cunoscută.[395] [396]

Fasti, care erau menite să explice cultele și riturile practicate de poporul roman, cu totul diferit ? În pasajul referitor la Calendele lui aprilie, Ovidiu distinge două tipuri de *mulieres,* dar în același timp pare să nu excludă nicio clasă socială de la celebrarea ritului. Pe lângă *matres* și *nurus,* adulterae , libertae și *libertinae ,* acestea puteau fi incluse și pe toate acele femei care, din diverse motive, nu purtau *stola* și *vittae,* fără a fi considerate astfel prostituate sau femei cu reputație proastă: mă refer la văduve, tinere încă necăsătorite, femei cu statut social inferior și femei care munceau.[397] [398]Iată așadar destinatarii indicațiilor poetului: toate aceste femei? [4] Rămâne însă deschisă problema prezenței meretricelor . Deși, pe de o parte, acestea pot fi incluse printre *femeile non-stolatae,* pe de altă parte, ele nu sunt niciodată menționate explicit de niciun autor cu referire la sărbătoarea de 1 aprilie. [399]Într-adevăr, atunci când Ovidiu se ocupă de cultul Venus Erycina, dedicat în principal acesteia din urmă , va folosi o expresie mai eficientă pentru a le denumi, și anume *volgares puellae.*[400]

„îmbrăcămintea ei ar trebui să-i întruchipeze poziția morală: este descrisă în termeni de aspect exemplar (nu real). Apoi, ea și-a concluzionat raționamentul afirmând că *stola, vittae* și palla erau folosite pentru a indica femeia castă: 0LSON 2008, pp. 40-41. Cf. OLSON 2006, pp. 190-192.

[394] Ars *amatoria* își propunea să instruiască bărbații în *militia* amoris, adică metodele de seducție și cucerire a fetei iubite: Ov. Ars amat. I 35-40 este foarte clar în această privință. Învățăturile poetului nu ar fi avut sens în raport cu prostituatele, ale căror favoruri nu necesitau niciun efort.

[395] HOR. *Sat.* I 2, 47-48. Cf. PiANEZZOLA 1991, p. 191. LABATE 2003, p. 219 a interpretat femeile fără vittae și longa vestis ca fiind „ *libertine* sau meretrice, femei a căror virtute, prin naștere, origine sau conduită, nu este protejată de lege". Despre diferitele tipuri de îmbrăcăminte purtate de prostituate, vezi OLSON 2008, pp. 47-51.

[396] Sunt de acord cu LABATE 2003, pp. 226-227: «Acest tip de poezie [sci! i Fasti] poate și trebuie să îmbrățișeze toate aspectele și nivelurile vieții personale și sociale care se reflectă în diversele aniversări ale calendarului religios și civic al comunității romane».

[397] Despre îmbrăcămintea acestor femei, vezi OLSON 2008, pp. 41-47; SEBESTA 1994, pp. 50-51.

[398] Vezi CHAMMPEAUX 1982, p. 3-79. Consider pertinentă observația lui BARCHIESI 1994, p. 210, care a considerat apelul inițial un procedeu menit să sublinieze egalitatea participanților, mai degrabă decât să evidențieze diferențele dintre aceștia. PASco-PRANGER 2006, p. 149, împărtășește o opinie similară. KOTZLE 1991, p. 25, considera că Ovidiu nu făcea distincții pentru a indica faptul că, în general, festivalul era rezervat femeilor, dar nu toate participau efectiv.

[399] **Fasti** *Praenestini* (CIL I', p. 235 = DEGRASSI 1963, pp. 126-127) confirmă prezența *humiliores,* la fel ca și Lm *De mens.* IV 65. Despre această chestiune, vezi mai jos în text. Doar CORDIER 2005, p. 237 este sigur în identificarea *humiliores* cu prostituatele.

[400] Ov. *Fast.* IV 865. Nu există prea multe îndoieli că „ *volgares puellae"* ar trebui înțelese ca prostituate: Ovidiu însuși confirmă acest lucru în versul următor, unde specifică că **multa professarum quaestilms apta Venus* (Fast.* IV 866). Profesia la care se face referire nu poate fi decât prostituția.

apare o altă problemă (v. 135-138):

> *Aurea marble redimicula demite neck, demite divitias: total lavender goddess est. Aurea siccato redimicula incomete neck: nunc aliiflores, nunc nova danda rosa est.*
>
> Scoateți podoabele de aur de la gâtul ei de marmură, puneți la loc podoabele: zeița trebuie spălată temeinic. Când gâtul ei este uscat, eliberați bijuteriile de aur: acum trebuie să-i oferiți trandafiri noi, acum alte flori.
> (tradus de L. Canali, cu modificări)

Poetul susține că primul act ritualic care trebuia îndeplinit era spălarea statuii lui Venus, de pe care femeile trebuiau să îndepărteze toate ornamentele . După baie, ele trebuiau să înconjoare din nou statuia zeiței cu bijuteriile ei, la care urmau să se adauge flori, în special trandafiri.[401] [402]Mai mulți cercetători au corelat pe bună dreptate episodul ovidian cu faimoasa descriere a îmbăierii lui Pallas (care a avut loc în Argos) dată de Callimachus, subliniind cum acesta a fost modelul literar urmat de poetul latin.8 [Elaine] Fantham a avansat ipoteza că

Savantul susține că narațiunea ovidiană este fictivă: potrivit savantului, Ovid ar fi putut crea această poveste [403]*ex novo ca pretext pentru a se emula și compara cu ilustrul precedent elenistic.* Personal, consider o astfel de teorie prea riscantă, deoarece este greu de crezut că poetul a introdus un eveniment ritualic din proprie inițiativă. Deși John Scheid a subliniat corect că nici calendarele oficiale, nici opera unui poet precum Ovid nu erau considerate „obiecte religioase propriu-zise" și că nu exista niciun control exercitat de autoritățile publice sau religioase asupra exegezei cultelor, ortopraxia ritului nu putea fi pusă la îndoială. [404]Ceea ce autorul putea modifica era interpretarea ceremoniei, nu desfășurarea ei propriu-zisă. Rezultă că îmbăierea rituală a statuii lui Venus a fost de fapt efectuată; mai mult, religia romană experimentase deja această practică odată cu introducerea cultului Mater

---

Vezi FANTHAM *2002,* p. *38;* LABATE 2003, pp. *228-229.* Referitor la Venus *Erycina,* un cult importat la Roma din Sicilia, vezi SCHILLING *1954,* pp. *233-266.*

401 Ov. *Fast.* IV *135-138.* Despre legătura dintre Afrodita și trandafiri, vezi lucrarea viitoare a Claudiei Lambrugo despre zeiță și plantele ei. Explicația lui MAGINI *(1996,* p. *17)* conform căreia florile amintesc de deflorarea miresei este nefondată.

402 CALLIM. *Hymn.* V. Cf. FLORATOS *1960,* pp. *208-216;* MILLER 1980, pp. *210-213;* CHAMPE AUX *1982,* pp. *388-389;* K5TZLE *1991,* pp. *23-24.* BARCHIESI *1994,* pp. 210-211 a evidențiat discrepanțele dintre îmbăierea lui Pallas, care nu poate fi văzută goală și disprețuiește unguentele și parfumurile, și cea a lui Venus, unde, dimpotrivă, nuditatea nu este tabu, iar prezența bijuteriilor și a aromelor este plăcută zeiței. Cf. LABATE 2003, pp. 217 și *219-220.*

403 FANTHAM 2002, p. 35.

404 SCHEID 1992, pp. 118-124.

Magna, al cărei simulacru era spălat în timpul festivalului dedicat ei (*Megaleusia).*[405 406 407 408]

S-a subliniat însă, nu fără o anumită logică, că nu toate femeile menționate de Ovidiu ar fi putut participa la ritul *lavatio* , ci doar unele dintre ele?2 Jacqueline Champeaux nu a avut nicio îndoială în identificarea acestor femei: ar putea fi ele, de fapt, matroane, nici măcar în totalitatea lor, ci reprezentate de o delegație selectă? [3] Această interpretare pare a fi susținută de Macrobius, care afirmă că în timpul calendelor din aprilie matroane o celebrau pe zeiță *(matronae Ve neri sacrumfacerent).24* Autoarea nu specifică însă nimic cu privire la rit, care ar putea, prin urmare, să corespundă întregului proces descris de Ovidiu. La o privire mai atentă, poetul din Sulmona nu clarifică *statutul social* al celor care luau parte la *lavatio* statuii; conform cuvintelor sale, ar trebui să admitem posibilitatea ca toate femeile să fi participat. Cu toate acestea, plasarea pe același nivel *a matres, nurus și* a tuturor celor care nu purtau semnele distinctive ale unei femei onorate pare riscantă, deoarece religia romană distingea de obicei practicile rezervate primelor de cele îndeplinite de cele din urmă.[409 410]Prin urmare, este posibil ca doar un număr limitat de femei să fi prezidat baia statuii, deși este dificil de stabilit care și câte.

Problema se complică și mai mult dacă luăm în considerare informațiile furnizate de alți autori despre sărbătoarea [de 1 aprilie] : *Fasti Praenestini* (compilate de Verrius Placcus, în a doua jumătate a secolului I î.Hr.)2 [și] Plutarh se referă doar la femei generice *(mulieres* și yuvaiKeç) și, prin urmare, par să fie de acord cu mărturia lui Ovidiu: ambele surse menționează și baia pe care credincioșii trebuiau să o facă.[411 412 413]Ovidiu explică motivul acestui fapt prin nararea

---

[405] Ov. Fast. IV 337-342. Cfr. SABBATUCCI 1999 [2] , p. 185. ESTIENNE 2006, p. 154 a propus ca spălarea să nu fie considerată un act cultic introdus în religia romană de către un cult străin, contrar a ceea ce credea CHAMPEAUX 1982, p. 389. ESTIENNE 2006, p. 154 a emis, de asemenea, ipoteza că spălarea era simbolică: statuia zeiței ar fi fost stropită cu apă și nu scăldată în râu. BOËLS-JANSSEN 1993, PP. 325-326, susține opinia contrară .

406 FLORATOS 1960, p. 208, și-a elaborat teoria pe baza a ceea ce s-a întâmplat în Argos în timpul spălării statuii Atenei. Floratos justifică eșecul de a diferenția participanții din textul lui Ovidiu cu intenția de a preamări natura moralizatoare a cultului poetului latin pentru Verticordia. Vezi și MILLER 1980, p. 212, nota 23; FANTHAM 2002, p. 37.

407 CHAMPEAUX 1982, p. 382. FANTHAM 2002, p. 35 a subliniat cum această sarcină era în general rezervată virginelor.

408 MACROB. Sat. I 12, 15.

[409] BARCHIESI 1994, p. 210, crezând în participarea meretricelor *la* festival, a subliniat cum informațiile furnizate de Ovidiu nu trebuie interpretate literal, întrucât, în opinia sa, nu este admisibil „să credem că calendele din aprilie au efectul de a șterge o distincție socială atât de profundă, de a amesteca în practici rituale și semnificații religioase comune femeile căsătoriei și femeile plăcerii".

410 SVET. *Degramm. ethet.* 17, 4.

411 CIL I', p. 235 = DEGRASSI 1963, pp. 126-127; PLOT. *Num. 19,* 3; Yes. *Fast.* IV 139.

[412] Ov. *Fast.* IV 142 îi numește *o mulțime proterva,* «o mulțime insolentă, nerușinată, obraznică».

413 O poveste similară în D. SERV. Bue. VII 62.

poveștii etiologice care stă la baza ritului: în timp ce Venus era ocupată să-și usuce părul după spălare, a fost surprinsă de niște satiri, a căror poftă nestăpânită este bine cunoscută. [8] Zeița, dându-și seama că erau spionați, a găsit adăpost sub frunzele unui mirt, cu care și-a acoperit farmecele; întrucât acționase în acest fel, celebranții au fost nevoiți să repete acțiunea în onoarea ei (v. 139-150): 2 [9]

> Îți poruncește, de asemenea *, să te speli sub mirtul verde: și motivul pentru care îți poruncește (învață!), este sigur. Își usca părul gol pe țărm, picurând de rouă: satirii, mulțimea încăpățânată, au văzut-o pe zeiță. Ea și-a pipăit și și-a acoperit trupurile cu mirt când erau în fața ei: era în siguranță. Și după ce a făcut aceasta, îți poruncește să te întorci. Află acum de ce dai tămâia Fortunei bărbatului bărbătesc, care se scaldă în apă caldă. Locul acela primește toate lucrurile, punând un văl și vede fiecare cusur al corpului gol; pentru ca Fortuna, bărbatul bărbătesc, să acopere și să ascundă bărbații, și aceasta o face cu o mică tămâie, când este rugată.*
>
> Lei stessa vuole che anche voi vi laviate coperte da un verde ramo di [^mirto: questa disposizione ha un motivo preciso (aflați cum este!). Nuda asciugava sulla spiaggia i capelli stillanti: i Satiri, lascivious crowd, I will see la dea.
> Ea a observat acest lucru și și-a ascuns membrele în spatele mirtului: făcând astfel, a fost salvată și vrea ca tu să reînnoiești evenimentul. Află acum de ce în locul scăldat în apă caldă oferi tămâie Fortunei Virilis. Acel loc vă primește pe toți, odată ce v-ați dat deoparte hainele și vede fiecare pată a corpului vostru gol. Dacă i se cere ajutorul, Fortuna *Virilis* are grijă să le ascundă și să le ascundă de oameni, în schimbul oferirii acestei mici tămâii. (traducere de L. Canali, cu modificări)

Deși Plutarh confirmă că festivalul era dedicat Afroditei (Venus) și că mirtul era folosit ritualic în timpul festivalului, același lucru nu este valabil și pentru calendarul Praeneste, care atribuie în schimb patronajul ritului zeiței Fortuna Virilis și nu menționează nicio plantă. Iată textul scris de Verrius Placcus:[414]

Femeile se imploră frecvent Norocului Bărbătesc, chiar mai umilitor în băi, deoarece în ele bărbații sunt cu siguranță deposedați de acea parte a corpului lor pentru care se dorește harul femeilor. [415 416]

Di frequente le donne supplicano Fortuna *Virilis,* le più umili anche nei bagni,

[414] După toate probabilitățile, opera lui Verrius Flaccus a fost folosită ca sursă chiar de Ovidiu : vezi CHAMMPEAUX 1982, p. 378, nota 20.

[415] CIL I', p. 235 = DEGRASSI 1963, pp. 126-127.

[416] Nu avea nicio îndoială în acest sens. BoiiLS-jANSSEN 1993, p. 328.

pochiche in questi luoghi scoprono, come gli uomini, quella parte del corpo a causa della quale viene desiderato il favore delle donne.

Conform acestei surse, s-ar părea că femeile aveau două moduri diferite de a onora zeița, în funcție de *statutul lor:* mulieres , înțelese ca matroane și doamne respectabile, se rugau divinității, în timp ce doar *humiliores* mergeau la *balinea.* Textul epigrafic, prin verbul *nudantur,* pare să expliciteze acțiunile ritualice îndeplinite de femei la băi: trebuiau să ia parte la baie,32 [aşa] cum sugerează și alte surse. Distincția dintre cele două ranguri sociale pare a fi confirmată de un pasaj al lui Ioan din Lydus (secolul al VI-lea d.Hr.), în care, însă, nu mai este Fortuna *Virilis* cea care primește ritul, ci Venus *Verticordia:* potrivit autorului bizantin, femeile respectabile (oepvai) o rugau pe zeiță să se roage.

pentru a le acorda concordie (óJ.lóvoia) și o viață sobră, cumpătată (píoç orócpprov), în timp ce celor cu statut social inferior li se rezervau băi în complexele termale masculine (&v roiç àv8poov paLaveíoiç), unde se spălau încoronați cu mirt.[417] [418] [419] [420] [421] [422]

Deși diverșii autori par să ofere informații comune, pe de altă parte, unele diferențe macroscopice care îi caracterizează nu pot fi trecute cu vederea.34 Theodor Mommsen a încercat să reconcilieze dovezile epigrafice ale *Fasti Praenestini* cu alte surse, în care Venus este întotdeauna menționată și niciodată Fortuna *Virilis,* emițând ipoteza unei omisiuni a pietrarului în transcrierea textului lui Verrius Placcus. Potrivit savantului, reconstrucția corectă a calendarului praenestin era: *frequenter mulieres supplicant [honestiores Veneri Verticordiae], Fortuna Virili humiliores, etiam in balineis* etc? [5] Propunerea lui Mommsen a câștigat un consens larg pentru o lungă perioadă de timp, dar astăzi este subiectul criticilor și este considerată inacceptabilă. [6] De fapt, o astfel de integrare nu are nicio rațiune de a exista, deoarece textul epigrafului este intact și nu prezintă nicio deficiență: 37 [ideea] savantului german trebuie, prin urmare, considerată pentru moment ca fiind lipsită de orice fundament real. [38]

Recitind mărturiile autorilor antici, baia femeilor, bazată pe cea săvârșită de Venus, trebuie să fi fost un rit celebrat efectiv în timpul calendelor din aprilie. Cu toate acestea, rămân întrebări cu privire la cine participa, unde avea loc, cum se desfășura și, nu în ultimul rând, cine era destinatarul țintă al acestei practici. În ceea ce privește participanții, Ovidiu nu face nicio distincție, afirmând că toate femeile erau obligate să se spele *sub myrto,* așa cum face și Plutarh. [423]O diviziune clară este observată în schimb de Verrius Placcus și mai ales de John Lydus, în timp ce Macrobius menționează doar matroanele ca

[417] LYD. *De mens.* IV 65.

[418] Vezi CHAMPEAUX 1982, p. 378.

419 CIL I', p. 314. POMEROY (1975) 1997, p. 355 a susținut, de asemenea, că femeile respectabile nu luau parte la baie. Cf. PESTALOZZA 1932, p. 181; SCHILLING 1954, p. 394; LABATE 2003, p. 221.

420 Cercetători precum WISSOWA 1912, p. 258; FRAZER 1929, p. 190; SCHILLING 1954, p. 231; RADKE 1958, p. 1652 și, mai recent, LABATE 2003, p. 218, nota 13 , au fost de acord cu Mommsen. Primul care a respins teza lui Mommsen a fost FLORATOS 1960, pp. 204-205, care a negat, de asemenea, dependența tuturor surselor de Verrius Flaccus. Cf. DEGRASSI 1963, p. 434.

421 CHAMPEAUX 1982, p. 380 a subliniat pe bună dreptate că teoria promovată de savantul german pare mai degrabă o adăugare deliberată decât o propunere reconstructivă a textului.

3 [8] Mult mai severă, dar cu siguranță agreabilă, este opinia exprimată de CHAMPEAUX 1982, p. 380, care a considerat conjectura lui Mommsen «non seulement inutile, mais dange reuse, car, au lieu de résoudre tous les problèmes, elle n'a fait que les compliquer inutilitate». Vezi și PASCO-PRANGER 2006, p. 147.

[423] Da. Post. IV 139; COMPLOT. *Num.* 19, 3.

oficiante ale ritului.[424]

Cercetătorii au avansat mai multe teorii cu privire la modul în care se desfășurau băile rituale: Charal Floratos a propus că nu toate femeile erau considerate participante la festival, ci mai degrabă că doar un grup select dintre ele participau activ. Potrivit cercetătorului, acestea nu erau nici matroane, nici prostituate, nici *humiliores,* ci femei necăsătorite alese în mod special.[425] [426] [427] [428] [429] [430]Este evident că o astfel de reconstrucție nu ia în considerare informațiile furnizate de autorii antici și în special de Ovidiu, care nu exclude aproape nicio categorie (probabil în afară de *meretrice)* din baia rituală? [2] Jacqueline Champeaux a considerat corect că toate femeile prezente la festival au luat parte la baie,43 argumentând în continuare că împărțirea dintre *matronae,* care ar fi onorat zeița (sau, în cazul lui Ovidiu, zeițele) prin rugăciuni și ofrande de tămâie, și *humiliores,* singurele care se spălau în băile publice ale bărbaților, „este o soluție a disperării și o disperare a bunului simț".44 Prin urmare, cercetătoarea a propus împărțirea ritualului de spălare în două tipologii: prima, respectabilă și castă, era efectuată de femei respectabile care doreau să-și păstreze inviolată modestia într-o parte a complexului termal rezervată lor, în timp ce a doua, mai scabroasă, era celebrată de femei cu statut social inferior (posibil și de prostituate) în locul unde bărbații se îmbăiau.45 Astăzi există un consens în a crede că spălarea femeilor avea loc în complexele termale ale bărbaților;4 [cu toate acestea], posibilitatea ca aceasta să fi fost efectuată, cel puțin, nu poate fi exclusă.

În antichitate, în *piscina publică* de pe versanții Aventinului. [431]Este mai dificil de stabilit dacă bărbații erau cu adevărat prezenți în timpul ritului: Champeaux le revendica participarea, argumentând că simțul roman al modestiei era diferit

---

[424] CIL I [2], p. 235 = DEGRASSI 1963, p. 126-127; LYD. *De* ***mmens.*** IV65; MACROB. *sat. I 12,* 15.

[425] FLORATOS 1960, pp. 199-200.

426 Teoria lui Floratos a fost deja criticată de CHAMPEAUX 1982, pp. 381-382 și de BoiiLs-jANSSEN 1993, pp. 327-328.

427 De aceeași opinie este și FANTHAM 2002, p. 37.

428 CHAMPEAUX 1982, p. 384.

429 CHAMPEAUX 1982, P. 384, CU CARE FANTHAM 2002, p. 36, a fost de acord . O teorie similară se găsește deja în PESTALOZZA 1932, p. 181.

430 PESTALOZZA 1932, p. 187; LABATE 2003, p. 221. O opinie separată este exprimată în BOMER 1958, p. 217. CHAMPEAUX 1982, P. 385 A SUSȚINUT EXISTENȚA UNOR FACILITĂȚI DE ÎMBĂIERE COMUNE ATÂT bărbaților, cât și femeilor încă din secolul al II-lea d.Hr.: acest lucru pare a fi confirmat de HIST . AUG. HADR . 18, 10; DIO CASS. LXIX 8, 2; HIST. AUG. Mare. Aur. 23, 8; HIST. AUG. Sev. Alex. 24, 2. Se pare că face aluzie, deși critic, la posibilitatea ca bărbații și femeile să fi luat parte la băi comune încă din QUINTIL. V 9, 14. Cf. PLIN. Nat. Hist. XXXIII 153; MART. III 51; 72; VII 35; XI, 47; 75; PLUT. Cato Maior 20, 8.

[431] Lângă *piscina publică* se aflau templul Fortunae *Virilis* și cel al Venus *Verticicordia:* vezi COARELLI 1995, p. 280 și mai departe în text.

de cel de astăzi. [432]Cu toate acestea, deși nu există lipsă de exemple de promiscuitate în practica zilnică, [433]acestea trebuie urmărite nu mai devreme de secolul I d.Hr.; în plus, era un obicei care nu era foarte răspândit și era practicat în general de oameni aflați în sărăcie extremă.[434] În ceea ce privește ritualul Kalendelor din aprilie, pare mai rezonabil să credem că bărbații nu participau la baia femeilor, întrucât, conform informațiilor furnizate de surse, prezența lor activă nu este niciodată atestată clar.[435]

Prin urmare, conform savantului, modalitățile ritului s-au schimbat, în timp ce natura sa publică și colectivă a rămas constantă, la fel ca și zeitatea căreia i se adresa, și anume Venus *Verticordia* sau Fortuna Virilis. [436]Teoria lui Champeaux are meritul de a rezolva spinoasa problemă a cine participa la celebrare, separându-i pe *honestiores* de *humiliores* în conformitate cu tradiția religioasă romană. Cu toate acestea, nu este imună la unele critici: împărțirea procedurilor de îmbăiere contrazice mărturiile lui Ovidiu, Plutarh și o parte din *Fasti Praenestini,* unde se specifică doar că *mulieres* se rugau la Fortuna *Virilis,* în timp ce doar *humiliores,* pe lângă rugăciune, participau probabil la băi.

Prin urmare, problema rămâne deschisă; în opinia mea, este posibil să se avanseze o ipoteză care să rezolve această problemă complexă fără a neglija sau manipula informațiile antice. Lăsând deoparte pentru o clipă *Fasti Praenestini,* toți ceilalți autori sunt de acord în a o considera pe Venus drept destinatara cultului: este posibil să se emită ipoteza că în epoca augustană acesta era celebrat diferit față de secolele următoare? [437]Este adevărat că pe vremea lui Ovidiu, femeile (cu excepția prostituatelor) luau parte la baia în onoarea lui Venus (și, într-o măsură mai mică, a Fortunei Virilis), în timp ce mai târziu, așa cum atestă Giovanni Lido, practicile cultice diferă în funcție de clasa socială? Această interpretare ar rezolva problema diferitelor opinii exprimate de autori cu privire la participanții la rit; totuși, această transformare

---

432 CHAMPEAUX 1982, pp. 384-386. Prezența bărbaților fusese deja susținută de PE- STALOZZA 1932, pp. 178-179 și p. 187. PAGNOTTA 1978-1979, p. 145 s-a limitat la a lua în considerare această posibilitate.

433 PLIN. *Nat. Hist.* XXXIII 153; MART. III 51; 72 (în aceste două cazuri, femeile refuză să se îmbăieze cu poetul, care se plânge); VII 35; XI 47; 75; PLUT. *Cato Maior* 20, 8.

434 Vezi BALSDON 1962, p. 268-270; BETTINI 1988, p. 23.

435 GAGÉ 1963, P. 45, este de aceeași opinie. Pe baza unor reprezentări prezente în calendarul lui Filocalus (secolul al IV-lea d.Hr.) , COARELLI 1988, p. 295, a afirmat prezența unor bărbați deghizați în femei în timpul *Venerenerlia.* Totuși, această teorie ar putea fi valabilă pentru ritul practicat în secolul al IV-lea, dar nu neapărat pentru cel din secolul al I- lea d.Hr.

436 CHAMPEAUX 1982, pp. 384-385. Natura publică a celebrării a fost pusă sub semnul întrebării de FLORATOS 1960, p. 206, care credea că *maxronaea* efectua ritul într-o baie privată. Această interpretare este în întregime conjecturală și neconfirmată de surse: vezi CHAMPEAUX 1982, pp. 383-384.

Posibilitatea unei evoluții a festivalului a fost considerată validă de CHAMPEAUX 1982, p. 391; SCHEID 1997, p. 437. Vezi și FLORATOS 1960, p. 206, care a considerat informațiile furnizate, respectiv, de Ovidiu, Plutarh și Ioan Lidianul ca dovezi ale a trei etape diferite în evoluția Venerei .

cultică de-a lungul secolelor trebuie luată în considerare. Pentru a face acest lucru, este necesar să revenim la textul lui Ovidiu și la *Fasti Praenestini:* ambele surse sunt de acord în a acorda Fortunei Virilis un rol în practicile rituale, fapt trecut cu vederea de alte surse. Informațiile oferite de *Fasti ale lui Ovidiu* și cele transmise de Verrius Flaccus nu par să coincidă: Ovidiu, de fapt, afirmă că, în timpul ceremoniei de îmbăiere, toate femeile trebuiau să ofere tămâie Fortunei Virilis în schimbul ascunderii defectelor lor fizice de ochii bărbaților.[438] [439]Calendarul Praeneste, pe de altă parte, susține că doar humiliores *mergeau* la băi (care, în mod rezonabil, trebuiau să fie băile bărbătești) 55 și adaugă că făceau acest lucru deoarece în astfel de locuri femeile dezgoleau acea parte a corpului pentru care se dorea favoarea feminină *(qua feminarum gratia desideratur),* și anume *pudenda. [440]*În opinia mea, cei doi autori se referă la două rituri diferite, așa cum demonstrează destul de clar metodologia conform căreia se desfășurau practicile rituale. [441]În cazul Fasti *Praenestini,* ne aflăm în prezența unui cult *exclusiv al Fortunei Virilis,* care era responsabilă de supravegherea sexualității feminine și de promovarea relațiilor reciproce dintre cele două sexe, nu în ultimul rând a relațiilor sexuale. [442]În timpul - celebrării, doar cele mai umile femei mergeau la băile bărbătești pentru a lua parte la baie, în timp ce cele cu un statut mai înalt, împreună cu *humiliores,* o onorau pe zeiță într-un mod diferit. 5 [443]Ovidiu, la rândul său, plasează onorurile cuvenite Fortunei *Virilis* în cadrul cultului rezervat lui Venus: s-a observat, pe bună dreptate, că prima zeiță joacă un rol complet secundar și

---

[438] Ov. *Rapid.* IV 145-150.

[439] Acest lucru ar fi confirmat de LYD. De mens. IV 65.

440 CIL I', p. 235 = DEGRASSI 1963, pp. 126-127.

441 FLORATOS 1960, pp. 204-208 a emis ipoteza existenței a două culte diferite dedicate Fortunei *Virilis:* unul celebrat la Roma, celălalt la Praeneste. Această teză a fost respinsă de C^HAMPE-AUX 1982, p. 392, nota 95, care a subliniat că este nefondată: potrivit savantului, Fortuna *Virilis* nu a avut niciodată un cult dedicat în mod specific Praenestei. Această teorie nu pare să respecte informațiile furnizate de *Fasti Praenestini,* care o menționează pe Fortuna *Virilis* ca unică destinatară a ritului. Din aceasta ar părea legitim să se deducă existența în localitatea din Lazio a unui cult al zeiței, independent de cel al lui Venus; nimic nu exclude posibilitatea ca același festival (în onoarea lui Venus *Verticordia* sau Fortuna *Virilis)* să fi fost celebrat diferit la Roma și la Praeneste. Teza conform căreia religia Romei nu era exact aceeași cu cea practicată în teritoriile cucerite este acum consolidată și că, într-adevăr, aceștia au putut să-și mențină propriile specificități și o anumită autonomie religioasă: vezi în special BEARD 2012, p . 326.

[442] Ideea, pe care o împărtășesc personal, a fost deja exprimată de WissowA 1912 [2], p. 258. Cf. GAGÉ 1963, p. 45; BOËLS-JANSSEN 1993, p. 330; LABATE 2003, pp. 221-222. Conform lui POMEROY (1975) 1997, pp. 354-355, cultul original al Fortunei *Virilis* era legat de norocul sexual. Boëls-Janssen 1993, p. 335 a emis ipoteza că vechiul cultu al Fortunei *Virilis* implica inițierea bărbaților la vârsta adultă: prezența femeilor în timpul festivalului le-ar fi stimulat capacitatea generativă. Această teorie pare a fi pură speculație, lipsită de orice fundament real.

[443] Din păcate, textul nu specifică nimic în ceea ce privește actele de cult, limitându-se la a relata doar rugăciuni generice *(frequent supplicant mulieres).*

episodic în cadrul ritului pentru a doua.[444] În acest moment mi se pare rezonabil să credem că la Roma, în perioada în care a trăit Ovidiu, cultul lui Venus *Verticordia* îl includea și pe cel al Fortunae Virilis , legată de zeița titulară a festivalului ca garant și protector al relațiilor dintre bărbați și femei, în acest caz specific prin capacitatea sa de a ascunde imperfecțiunile fizice ale celebranților.[445] [446]

Totuși, Verrius Flaccus și Ovidiu trebuie considerați contemporani, fapt care ar putea crea unele probleme pentru ipoteza care susține distincția dintre cele două culte, ambele oficiate pe 1 aprilie. Soluția, în opinia mea corectă, a fost propusă parțial de Jacqueline Champeaux: ea a subliniat că *Fasti Praenestini* erau calendarul specific al unui oraș, Praeneste, și nu cel oficial al Romei. Erudita, deși a negat existența unui cult rezervat Fortunei *Virilis,* 62 a evidențiat clar cum în orașul latin cultul Fortunei era deosebit de important și prezent *acolo* sub forma unui sanctuar prestigios dedicat Fortunei *Primigenia.* Personal, cred că din acest motiv în Praeneste calendele lunii aprilie erau dedicate celebrării principalei zeități a orașului în declinația sa Fortuna *Virilis,* ceea ce a implicat omiterea completă (și deliberată?) a lui Venus. [447]Dimpotrivă, la Roma, aceasta din urmă se bucura de un prestigiu cultic mai mare decât „colega" sa, al cărei cult trebuie considerat mai vechi decât cel stabilit pentru *Verticordia,* introdus nu mai devreme de ultimul deceniu al secolului al III-lea î.Hr. [448]De fapt, în ciuda protestelor unei *„ auctoritas "* precum Georg Wissowa6, [449]nu există niciun motiv să nu dăm crezare mărturiei lui Plutarh,

---

[444] CHAMPEAUX 1982, p. 379 și p. 381.

[445] CHAMPEAUX 1982, p. 383, susține o opinie similară, conform căreia băile din Kalendele lui aprilie erau inițial destinate Fortunae *Virilis;* în secolele următoare, zeița a împărtășit ritul cu Venus *Verticordia,* doar pentru a fi complet înlocuită. Vezi și CHAMPEAUX 1982, pp. 391-392; BOËLS-JANSSEN 1993, p. 330.

446 CHAMPEAUX 1982, p. 392, nota 95.

447 Aceasta ar explica de ce un autor erudit precum Verrius Flaccus, poate născut în Praeneste sau cel puțin cetățean de onoare (atât de mult încât locuitorii i-au dedicat o statuie: SVET. *De gramm. et rhet.* 17, 4), a reținut numele lui Venus: motivele parohiale ar fi putut sta în spatele omisiunii . Verrius Flaccus știa perfect că festivalul Calendelor lui aprilie din Roma era dedicat lui Venus: MACROB. *Sat.* I 12, 15 îl citează pe Verrius Flaccus însuși ca garant al existenței *sacra* celebrată pe 1 aprilie în onoarea lui Venus.

[448] Despre data și procesul de introducere a cultului Venus *Verticordia,* vezi *mai jos,* pp. *94-95.*

[449] Conform lui WissowA *(1937) 1992,* p. *218,* cultul Fortunei *Virilis* (considerat a fi același cu Fortuna *Balnearis,* venerată în principal de prostituate; cf. POMEROY *(1975) 1997,* p. *354)* nu a putut preceda construirea primelor complexe termale (în jurul secolului al II-lea î.Hr.). Acesta a fost de acord cu savantul german SCHILLING *1954,* p. *232* și p. *395* (ritul pentru Fortuna *Virilis* ar fi fost introdus ca o reacție a *humiliores* față de cultul moralizator al *Verticordiei,* celebrat de matroane). *Contra* PESTALOZZA *1932,* p. *182;* în parte CHAMPEAUX *1982,* pp. *392-394;* PAGNOTTA *1978-1979,* p. 150; COARELLI 1988, pp. *293-294;* BOËLS-JANSSEN *1993,* p. *324.* GAGÉ *1963,* p. *47* a emis ipoteza că cultul lui Venus *Verticordia* a apărut pentru a „moraliza" și a „contracara" cultul scabros al lui Fortuna *Virilis,* în conformitate cu o schimbare de sensibilitate și idealuri feminine promovate de elenism. CHAMPEAUX *1982,* p. *394, are, de asemenea, o opinie similară.*

conform căreia Servius Tullius a dedicat un templu Fortunei Virilis.[450] [451] [452]

Revenind la relatarea lui Ovidiu, menționarea zeiței Fortuna *Virilis* pare, în anumite privințe, deconectată de contextul festivalului, care era centrat în întregime pe Venus: este, prin urmare, posibil ca poetul să fi amintit de un aspect al ritului antic dedicat zeității Fortuna *Virilis și* asociat ulterior cu *sacra* lui Venus Verticordia . Ar reprezenta mărturia lui Ovidiu momentul în care cultul zeiței Fortuna *Virilis* nu fusese definitiv înlocuit de zeitatea titulară a lunii aprilie, ci încă avea un rol în cadrul ceremoniei? [7] Nu este o coincidență faptul că, pe măsură ce secolele treceau, autorii nu o mai menționează pe Fortuna *Virilis,* care era acum considerată în mod clar „învinsă";68 [într] -adevăr, calendarul lui Philocalus (secolul al IV-lea d.Hr.) afirmă în mod explicit că un festival numit Veneralia avea loc în prima zi a lunii aprilie . [453]

L'ultima parte del rite, così come narrato da Ovidio, consista nell'assumere una bevanda preparată cu latte, miele e semi di papavero[454] [455](v. 151-162):

> *Nici nu ar trebui să ezitați să luați mac alb ca zăpada zdrobit cu lapte și miere, diluat cu miere presată;*
> *Când Venus cea pofticioasă a fost adusă pentru prima dată soțului ei, ea a băut asta: de atunci încolo a fost măritată.*
> *Potolește-o cu cuvinte rugătoare: sub ea rămân atât forma, cât și caracterul și buna reputație.*
> *Castitatea Romei a dispărut pe vremea strămoșilor noștri: voi, bătrânilor, ați consultat antica Cumae.*
> *El poruncește să se construiască temple pentru Venus și, după ce le-a ordonat, Venus păstrează numele zeilor în inima ei.*
> *Privește-o mereu pe Amelia cu un chip pașnic și frumos și ocrotește-o pe nora ei, o, zeiță.*
>
> Nici să nu-ți fie rușine să bei mac zdrobit cu lapte alb și miere lichidă stoarsă din fagure;

---

450 PLOT. *ÇQuaest. Rom.* 281E; *Fort. Rom. 323A.* Cf. DION. HAL. *Ant. Rom.* IV *27, 7,* care - menționează un templu al lui Tyche *Andreia* construit de Servius Tullius de-a lungul malurilor Tibrului; COARELLI 1995 , p. 280 a identificat zeița nu cu Fortuna *Virilis,* ci cu Fors Fortuna. Savantul a plasat altarul Fortunae *Virilis* lângă Circus Maximus, lângă cel al Venus *Verticordia.* PLUT. *Fort. Rom. 323A* garantează într-un anumit fel legătura dintre zeiță și Venus: templul ei era de fapt situat lângă un altar al zeiței iubirii. Autorul, însă, menționează o Afroditǎ *„E1rtto.Àapiou"* (Afrodita coșului), a cărei identificare este controversată: cf. CHAMPEAUX *1982,* pp. *375-376.* TORELLI 1984, p. *78* și COARELLI 1988, p. *298* au susținut că Aphrodite *'E1rno.Àapiov* coincide exact cu *Verticordia.*

451 Cf. HATS *1982,* p. *383;* BoiiLS-jANSSEN *1993,* p. *325.*

452 Cf. COMPLOT. *Om. 19, 3;* MACROB. *sat.* I *12, 15;* LYD. *De bărbați.* IV *65.*

453 CIL I [2] , p. 262. Cf. PAGNOTIA 1978-1979, p. 147.

[454] Este evident că termenul **tritum mac** menționat de Ovidiu trebuie să se refere la semințele sale.

7! Ov. Rapid. IV 151-154.

> Când Venus a fost condusă pentru prima dată la soțul ei nerăbdător, el a băut: din acel moment ea a fost mireasă.
> Potolește-o cu cuvinte imploratoare: ea prezidează peste frumusețe, moravuri și bună reputație.
> Pe vremea strămoșilor noștri, castitatea a decăzut la Roma: voi, părinți antici, ați consultat-o pe bătrâna din Cumae. Ea poruncește construirea de temple dedicate lui Venus: odată ce sarcina este îndeplinită conform ordinului, Venus își ia numele din inimile schimbate. Întoarce-te întotdeauna către Eneade cu o față binevoitoare, o, zeiță preafrumoasă, și protejează-ți toate nurorile.
> (Traducere italiană de L. Canali, cu modificări)

Și aici poetul oferă explicația mitică a gestului ritualic : femeile trebuiau să o imite pe Venus care, înainte de a fi condusă la soțul ei, bea acest amestec și abia din acel moment era considerată mireasă.71 Multă vreme s-a crezut că băutura coincidea cu cocetumul *menționat* de Pesto:[456] [457] [458] [459]Totuși, o astfel de teorie este inacceptabilă . De fapt, lexicograful roman afirmă că așa-numitul *cocetum* era un compus făcut doar din semințe de mac și miere, în timp ce laptele nu apare deloc.3 Considerarea băuturii menționate de Ovidiu drept alimentul menționat de Pesto este un expedient convenabil implementat de cercetători și nu găsește nicio susținere în surse. Termenul *„bibit"* (v. 154) implică faptul că substanța era lichidă, fapt posibil doar prin prezența laptelui: glazura de miere și semințe de mac ar fi fost foarte puțin probabil să fie băubilă. Cât despre varietatea de *papaver* folosită, este cel mai probabil *somniferum,* ale cărui semințe au fost deja observate în utilizarea lor în alimente.74

După ce am analizat toate elementele care au compus ritul în ansamblul său , trebuie să încercăm să răspundem la întrebarea privind posibila sa interpretare și, în special, prezența macului în festivalul dedicat lui Venus. Pentru a face acest lucru, este necesar să examinăm puterile zeiței în calitatea sa de *Verticordia* și să stabilim beneficiile pe care le oferea. Ovidiu afirmă că,

---

[456] Astfel, SCHILLING 1954, p. 392; ANDRÉ 1981, p. 40; CHAMPEAUX 1982, p. 387; PORTE 1985, pp. 458-459; SCHEID 1997 · p. 436; Böhler-Jänssen 1993, p. 326; MAGINI 1996, p. 18; FANTHAM 2002, p. 36, nota 41; ESTIENNE 2006, p. 153. NENCINI 2004, p. 114 a susținut chiar că: „Băutura pe care o bea Venus este, prin urmare, pe bună dreptate, *kykeonul,* unde laptele și mierea constituie faza de dispersie, iar *tritum papaver* înlocuiește exact orzul măcinat".

457FEST. sv *cocetum,* p. 35. Lindsay *Contra* identificării băuturii cu *cocetum- ul* deja GUILLAUME-COIRIER 2001, p. 1026.

458 Vezi mai sus, pp. 16-19.

459BARCHIESI 1994, pp. 214-215 a interpretat întregul pasaj al lui Ovidiu ca o aluzie ironică cu o tentă moralistă: în contrast cu idealurile de fidelitate și modestie promovate de regimul augustan, poeta ar fi subliniat decadența moralei femeilor romane. FAN- T^HAM 2002, pp. 37-38 pare să fie parțial de acord cu o ipoteză similară (savantul nu a detectat niciun element ironic în versurile lui Ovidiu, ci doar o reacție la respectabilitatea augustană).

în antichitate, modestia și moralitatea feminină deveniseră atât de corupte încât autoritățile romane au cerut sfatul Sibilei Cumaene. Aceasta le-a ordonat să construiască un templu dedicat lui Venus, care din acel moment *a fost numită corde tenet,* adică și-a luat numele de la capacitatea sa de a converti inimile *(Verticordia).* Ce se înțelege prin această expresie ? De ce a trebuit Venus să schimbe inimile femeilor? Alessandro Barchiesi a interpretat versurile ironic, propunând să traducă textul lui Ovidiu astfel: *„Verticordia* pentru că inimile se schimbaseră". Conform savantului, pasajul din Fasti ar fi o mărturie a schimbării ireversibile a obiceiurilor femeilor romane, care se distanțaseră iremediabil de modestie, la care nici măcar intervenția lui Venere nu le-ar fi putut readuce.75 O astfel de teorie apare însă prea artificială și neconformă cu informațiile furnizate de însuși Ovidiu.[460] [461] [462] [463] [464] [465]Danielle Porte, pe de altă parte, a interpretat epitetul zeiței într-un sens negativ, afirmând că acesta favoriza impulsurile amoroase feminine, corupând astfel morala. Din acest motiv, potrivit savantului, introducerea cultului în onoarea ei ar fi avut scopul de a se asigura că Venus va înceta să le mai inducă în eroare pe femei cu intervenția sa.77 Această exegeză este însă negată de autorii antici, în special de Valerius Maximus, care oferă informații mai precise cu privire la instituirea cultului:78 [el] susține că Senatul, după ce a consultat Libri Sibili, a dat ordinul ridicării unei statui a lui Venus *Verticordia,* pentru ca *facilius virginum mulierumque mens a libdine ad pudicitiam convertetur.* Pentru a îndeplini această

---

[460] O critică a lui Barchiesi deja în LABATE 2003, p. 224-225.

[461] UȘI 1985, p. 392.

462 PASCO-PRANGER 2006, P. 150 A CONSIDERAT, de asemenea, afirmațiile lui Porte prea îndrăznețe.

463 VAL. MAX. VIII 15, 12. Povestea Sulpiciei este amintită și de PLIN. Nat. Hist. VII 120 și de SOUN. I 126. SCHOL. Stat. *Theb.* V 65 afirmă că *Verticordia* putea insufla dragostea SAU o putea înlătura *(Verticordia: ut amoreminiciat, rursum ut aferat):* dragostea pe care o favoriza trebuie interpretată ca dragoste conjugală, în timp ce cea care a fost înlăturată a fost dragoste ilicită.

464 Vezi CHAMPEAUX 1982, p. 377, nota 19. Conform lui PORTE 1985, p. 390, data introducerii - cultului ar fi 215 î.Hr. TORELLI 1984, pp. 80-81 și COARELLI 1999, p. 119 au mutat datarea dedicării la 174 î.Hr.

[465] Cultul lui Venus *Verticordia* are unele asemănări cu cel al Afroditei *Apostrophia* din Teba: aceasta din urmă avea sarcina de a descuraja omenirea **(„r:ó yévoç tùv àv9pci:nr:IDv")** de dorințe impie **(óvoj.Loi)** și acțiuni împotriva tradiției religioase și civice **(àvóaioi):** cf. PAUS. IX 16, 4. Este dificil de stabilit dacă zeița romană a fost importată din Grecia: personal, în absența unor dovezi concrete, înclin să cred că relația de dependență este posibil doar formală, excluzând posibilitatea ca Apostrophia să stea în spatele *Verticordiei* . Este în schimb posibil ca cultul primei să fi fost modelat după exemplul celei de-a doua (cf. COARELLI 1999, p. 119), dar cu diferențe foarte specifice, pornind de la destinatarii acțiunii celor două zeițe (doar femeile *vs.* întreaga rasă umană). Cu toate acestea, așa cum a observat în mod potrivit Schilling (1954, p. 229) , există unele îndoieli... Se pot pune întrebări despre autohtonia cultului *Verticordiei* dacă se ia în considerare faptul că introducerea ei în *panteonul* roman a fost precedată de consultarea Cărților Sibini, eveniment care anticipează în general importul unei zeități străine (vezi, de exemplu, cazurile Cibelei și Asclepius). Cu toate acestea, există puține îndoieli că ritul dedicat ei este tipic roman. Pentru Afrodita *Apostrophia* , vezi SCHACHTER (1981, p. 40).

sarcină, a fost aleasă Sulpicia, soția lui Fulvius Placcus, care a avut onoarea de a dedica simulacrul, deoarece era cea mai castă dintre o sută de matroane. [9] Episodul tocmai narat este datat în general în timpul celui de-al doilea război punic, între 217 și 204 î.Hr., dar unii cercetători au sugerat mutarea evenimentului în 174 î.Hr., în urma stingerii incendiului de la Vesta și a consultării ulterioare a Cărților Sibilelor. 8°

Indiferent de datare, este important de subliniat faptul că Valerius Maximus are puține îndoieli cu privire la SovaJnç-ul zeiței: Venus *Verticordia* trebuie să distanțeze femeile (căsătorite, dar și virgine) de poftă și să le îndrume spre castitatea conjugală (prin urmare, trebuiau să fie *univirae)* și modestie.81 Chiar și crearea templului ei prevede o poveste paradigmatică legată de modestia feminină: în 114 î.Hr., fiica lui Publius Helvius, care se întorcea în Apulia după ce participase la *jocurile romane,* a fost lovită de fulger, care a dezbrăcat-o și a lipsit-o de viață. Cauza evenimentului a fost clarificată printr-un răspuns, care avertiza asupra încălcării sacrilegice a castității de către trei dintre *cele mai nobile* virgine vestale, care erau însoțite de trei cavaleri *(equites). După acest eveniment,* a fost construit un *aedes* dedicat lui Venus *Verticordia* .[466] [467] [468]Ceea ce tocmai a fost explicat confirmă faptul că zeița era responsabilă pentru modestia feminină și, ori de câte ori aceasta era amenințată de un comportament libertin sau de un comportament contrar tradiției religioase și civice, era necesar să se apeleze la ea. Rezultă că cultul ei era absolut „pozitiv" în ochii romanilor, așa cum este atestat și de Ovidiu, care afirmă că femeile puteau obține de la Venus frumusețe *(forma),* moravuri respectabile *(mores)* și o bună reputație *(bonafama).* 8 [3]

Pe baza acestor considerații, este posibil să se verifice ipotezele interpretative privind etapele întregului rit propuse până acum de către cercetători. Uberto Pestalozza considera că cultul lui Venus *Verticordia* era, fără îndoială, legat de fertilitatea feminină: el susținea că băile rituale efectuate de

---

[466] IUL. OBSEQ. 37 este singura care menționează explicit construcția templului zeiței. Povestea este relatată în schimb mai detaliat de PLOT. *Quaest. Rom.* 284A-C, care, însă, nu menționează templul lui Venus *Verticordia,* ci susține că romanii, după consultarea Cărților Sibiline, au zidit de vii doi greci și doi gali pentru a-și ispăși păcatul. D. SERV. Aen. VIII 636 susține că templul lui *Verticordia* era situat lângă o crângă de mirt, aproape de Circus Maximus. Această informație a fost considerată inexactă de mulți cercetători, care au afirmat că autorul l-a confundat pe proprietarul aedes-ului , deoarece în locul indicat exista un altar dedicat lui Venus *Murcia:* vezi FRAZER 1929, p. 195; SCHILLING 1954, pp. 230-231; CHAMPEAUX 1982, p. 375, nota 6. PAGNOTTA 1978-1979, p. 154 a susținut identitatea Venus *Murcia* și *a Verticordiei,* argumentând în favoarea ipotezei serviene, la fel ca și COARELLI 1999, p. 119 (vezi și COARELLI 1988, pp. 296-297), care a citat mai multe mozaicuri și descoperiri numismatice ca dovezi. Prin urmare, informațiile lui Servius Danielinus sunt considerate acum fiabile.

467 Ov. *Rapid.* IV 155-156.

468 PESTALOZZA 1932, p. 178. MACINI 1996, p. 18, are și el o opinie similară și consideră ritualul îmbăierii drept „un rit clasic de fertilizare".

femei în băile bărbătești aveau scopul de a induce o acțiune magică „prin apele, încărcate cu influențe secrete emanate de nuditatea masculină și feminină și mai ales de organele genitale ale ambelor sexe".4 [Cercetătorul] a explicat în mod similar utilizarea mirtului și a amestecului de lapte, miere și semințe de mac: planta, cu care femeile se încoronau în timp ce se îmbăiau, este înțeleasă ca un simbol erotic clar și înzestrată cu proprietăți afrodisiace pronunțate, așa cum demonstrează menționarea sa în mitul Faunei Bona Dea. În [469]ceea ce privește băutura, Pestalozza a subliniat cum macul era considerat de Clement din Alexandria un simbol sexual în cultul eleusinean, în timp ce Eusebiu din Cezareea îl definește ca 1toÀ.uyovíaç crUJ.lpoÀ.ov.[470] [471] [472] [473] [474] [475]Prin urmare, el a dedus că leguma avea o valoare fertilizantă: amestecată cu miere și lapte, ar fi contribuit la trezirea dorinței la femei, așa cum se întâmplase și cu zeița, transformând-o dintr-o fată imaculată într-o mireasă legitimă.87 Prin urmare, întregul proces ritualic a fost interpretat de către savant ca un rit magico-religios primitiv care promova fertilitatea.88

Teoria istoricului italian al religiilor pare astăzi categoric depășită: concepte precum „fecunditate" și „fertilitate" sunt criticate în prezent pentru vaguitatea lor, iar explicația bazată pe primitivismul magic nu este acceptabilă? [9] Mai mult, dovezile care susțin teza sa sunt foarte fragile, întrucât afirmarea faptului că mirtul lui Venus *Verticordia* ar fi avut valoare afrodisiacă pe baza unui cult precum cel al Faunei Bona Dea, care nu are nicio legătură cu cel al Calendelor din Aprilie, nu clarifică motivul utilizării sale în ritul în cauză? [0] Același lucru este valabil și pentru mac și compusul ingerat de zeiță și participanții ei: nu este clar de ce un element religios roman ar trebui explicat cu o referire, deja îndrăzneață în sine, la misterele eleusine, care nu au nicio relevanță pentru Venus *Verticordia.* Chiar și mărturia lui Eusebiu din Cezareea trebuie luată *cu scepticism,* deoarece datează dintr-o perioadă mult mai târzie (secolul al IV-lea d.Hr.), când speculația simbolico-religioasă era la ordinea zilei, și este greu de crezut că folosim gândul unui autor din secolul al IV-lea d.Hr. pentru a explica un simbolism născut cu cel puțin patru secole mai devreme. Rezultă oare că semnificația simbolică a compusului nu are nicio

[469] PESTALOZZA 1932, p. 178. Această interpretare a fost acceptată de C^HAMPEAUX 1982, pp. 387-388; Vezi și BARCHIESI 1994, p. 212; LABATE 2003, p. 231.

[470] CLEM. ALEX. Protrept. II 22 St^ ahlin; EUSEB. *Praep. evangheliza.* III 11, 6 = PORPH. *De imagine.* F 6, p. 80 Malt^mini.

[471] PESTALOZZA 1932, pp. 179-180.

[472] PESTALOZZA 1932, p. 187. BOiiLS-jANSSEN 1993, p. 334, a susținut, de asemenea, o interpretare similară.

[473] *Contra* già GAGÉ 1963, p. 48.

[474] Vezi critica lui SCHILLING 1954, p. 392.

[475] La fel și BÖMER 1958, p. 217.

legătură cu dorința amoroasă sau fertilitatea [?]

O opinie diametral opusă celei a lui Pestalozza a fost propusă de Robert Schilling , care a interpretat îmbăierea ca o *lustratio,* mai potrivită pentru o zeitate care prezida modestia feminină. Pentru a-și susține teza, el a subliniat cum mirtul era adesea folosit pentru a vindeca bolile feminine și în timpul riturilor de purificare: rezultă că era perfect potrivit pentru o ceremonie care viza purificarea, cum ar fi baia în onoarea lui Venus *Verticordia.* Savantul francez a încercat în cele din urmă să rezolve problema prezenței Fortunei *Virilis* în cadrul ritului, argumentând că aceasta era venerată doar de *humiliores* și curtezane, care erau responsabile de spălarea în băile masculine și de consumul băuturii făcute din lapte, miere și mac, pe care o considera „un element afrodisiac incontestabil", în acord în acest caz cu Pestalozza.[476] [477] [478]Totuși, această distincție de roluri se bazează pe acceptarea propunerii de integrare a *Fasti Praenestini* promovate de Mommsen, ale cărei limite au fost deja evidențiate. În cele din urmă, Jacqueline Champeaux a încercat să medieze între cele două propuneri interpretative, afirmând că una nu o exclude neapărat pe cealaltă: „O baie de purificare poate avea ca scop eliminarea pericolelor, a durerilor, a sterilității, prin urmare favorizarea uniunii sexelor și a fecundității. Cele două eficiente, una cathartică și negativă, una pozitivă și regeneratoare, una care se opune, una care exercită simultan"^ [3]

Personal, cred că problema ar trebui abordată pornind de la aspectele legate de zeiță. Ovidiu, singurul care descrie ritul în întregime , prezintă o Venus modestă, atentă la modestie din etiologia narată pentru baie. Aici nu se dăruiește nepedepsită privirilor Satirilor, ci se acoperă imediat cu ramuri de mirt. Rezultă că planta, cu siguranță legată de Afrodita/Venus în mai multe rânduri, este instrumentul prin care zeița *tuta fuit,* adică „a fost salvată" de pofta Satirilor.94 În cazul ritului în onoarea lui Venus *Verticordia,* mirtul este configurat ca un mijloc de protecție pe care femeile urmau să-l folosească în memoria actului săvârșit de divinitate. Aceasta evidențiază funcția *Verticordiei,* o zeiță modestă, care nu își expune farmecele ochilor curioși, așa cum se presupunea că fac femeile care o sărbătoreau. Viitoarea *soție,* sub tutela zeiței, și-ar fi pregătit trupul pentru noaptea nunții. [479]Prin urmare, ritualul este prezentat ca un act pregătitor pentru uniunea legitimă, adică căsătoria: baia la

---

[476] SCHILLING 1954, pp. 391-395. Potrivit savantului, Ovidiu a amestecat diferite elemente fără a se obosi să justifice legăturile care le legau. CHAMPEAUX 1982, p. 387 a interpretat amestecul ca o băutură prenupțială menită să sporească fertilitatea miresei.

477 CHAMPEAUX 1982, p. 388. Vezi și PAGNOTTA 1978-1979, p. 149.

478 Ov. Fast. IV 144. Nu este o coincidență faptul că Virgil și Pliniu asociază în mod explicit mirtul cu Venus: FECIOARĂ. *Bou.* VII 62 *ifo rmosae Veneri);* PLIN. Nat. *Hist.* XII 3 *(Veneri m^yrtus).* D. SERV. *Ox.* VII 62 susține că fragilitatea mirtului simbolizează nestatornicia iubirii. Pentru legătura dintre zeiță și plantă, vezi lucrarea viitoare a Claudiei Lambrugo.

[479] SCHEID 1997, p. 437.

care se aștepta ca femeile să participe este considerată o toaletă prenupțială, mai degrabă decât un rit de fertilitate sau purificare.

Nu este o coincidență faptul că ultima parte a ceremoniei, adică momentul consumării băuturii, o înfățișează pe zeiță în aspectul ei de mireasă: 9 [480]înainte de a fi condusă *(deducta)* la soțul ei, ea bea lapte amestecat cu semințe de mac și miere. [481]Examinând cu atenție pasajul, este clar că referința lui Ovidiu trebuie urmărită până la nunta dintre Venus și Vulcan, întrucât termenul *soț* (v. 153) nu se poate referi decât la zeu, singurul și legitimul soț al zeiței.[482] [483]Pentru a înțelege rolul compusului în cadrul ritului, acesta trebuie să fie legat de - evenimentul nunții: Venus este pe cale să fie însoțită de soțul ei, definit drept *cupidus* de poet (v. 153). Este evident că acesta este momentul din noaptea nunții, când mireasa este condusă în patul tovarășului ei. Prin urmare, trebuie să existe o relație între băutură și evenimentul narat: în acest sens, Jacques André a susținut că amestecul de lapte, miere și mac trebuie să fi avut un efect calmant. Cu siguranță, această proprietate nu se datorează doar acțiunii macului, ale cărui semințe nu au proprietăți sedative, ci mai degrabă laptelui și mierii, care sunt folosite și astăzi ca remediu casnic calmant pentru a calma tusea. Cu toate acestea, s-a observat deja că în antichitate semințele de *papaver somnifeerum* erau considerate potențial periculoase chiar și pe vremea lui Galen, datorită presupuselor lor proprietăți soporifere; prezența lor în amestec ar fi, prin urmare, legată de presupusul efect relaxant. [484]Luat ca un preludiu nupțial , ar

---

[480] Vezi BARCHIESI 1994, pp. 213-214. El a subliniat însă că „zeița nu a avut o căsnicie bună" și nu poate fi considerată o soție virtuoasă, având în vedere escapadele sale constante cu Marte (vezi și LABATE 2003, p. 225). Totuși, această observație, deși justificată de povești mitice, nu este neapărat aplicabilă cultului lui Venus *Verticordia,* care își propune să evidențieze virtuțile conjugale ale zeiței. În religia greacă și romană, zeitățile sunt foarte des venerate printr-un aspect particular al lor, independent de evenimentele mitice complexe care le înconjoară.

481 Conform lui PORTE 1985, p. 460, etiologia relatată de Ovidiu nu are nicio legătură cu cultul lui Venus *Verticordia,* ci servește doar la explicarea unui obicei practicat de miresele romane . O astfel de interpretare pare destul de bizară în lumina informațiilor lui Ovidiu.

482 BOMER 1958, p. 218, a sugerat că soțul lui Venus în acest caz este Marte. Această teorie pare a fi complet incorectă, așa cum a demonstrat pe bună dreptate PORTE 1985, p. 459. Cf. FAN THAM 1998, p. 121.

483 ANDRÉ 1957, p. 137. Vezi PORTE 1985, p. 459-460; SCHEID 1997", p. 436; BoËLS-jANSSEN 1993, p. 326; ESTIENNE 2006, p. 153.

484 Pentru pericol, vezi GALEN. *De alim. _facuu.lt.* I 32 W^^s. Teoria lui MACINI 1996, p. 21, care susținea că macul, în acest caz specific, era folosit ca narcotic, este complet incorectă. BÖMER 1958, pp. 217-218 a dat o interpretare destul de artificială cu privire la utilizarea macului în legătură cu Venus: potrivit savantului, cultul *Verticordiei* ar fi derivat din cultul grecesc al Afroditei *Apostrophia* din Teba. În același oraș, ea era legată de Demeter *Erinys,* de la care Afrodita ar fi tras prin osmoză atributul macului, care s-ar fi revărsat apoi în ritul celebrat la Roma. În ceea ce privește efectele compusului, NENCINI 2004, pp. 112-114 și GUILLAUME-COIRIER 2001, p. 1026 au respins atât ipoteza afrodisiacă, cât și cea sedativă, propunând în schimb ca amestecul să fie interpretat ca o băutură potrivită pentru promovarea fertilității conjugale. O astfel de interpretare nu găsește nicio susținere în surse, cu excepția cazului în care macul este considerat un simbol generic al fertilității, așa cum au făcut cei doi cercetători.

fi avut, așadar, funcția de a elimina orice anxietate premaritală și de a o liniști pe proaspăta mireasă, pentru a o face disponibilă soțului ei. [485]Cu toate acestea, în opinia mea, există o altă explicație pentru consumul amestecului, mult mai potrivită contextului : luarea în considerare a tuturor elementelor care îl compun (miere, lapte și semințe). Întrucât semințele de mac (somniferum) au o valoare energetică ridicată, băutura ar fi putut fi o sursă de vigoare pentru mireasă în așteptarea „muncilor patului nupțial". Această interpretare, însă, nu trebuie citită ca antitetică față de cea anterioară, ci mai degrabă ca complementară: aportul energetic al amestecului nu are efecte stimulante și, prin urmare, poate fi ușor combinat cu proprietățile sale calmante, pregătind optim mireasa pentru uniunea conjugală. Indiferent de semnificația care trebuie atribuită aportului compusului, mărturia ovidiană este de mare importanță pentru scopul acestui studiu, deoarece atestă, fără îndoială, utilizarea macului *(somniferum)* într-un rit public roman.

Revenind acum la relatarea etiologică a lui Ovidiu, totul devine perfect clar: Venus este prezentată ca o soție onorată și legitimă, căreia i se oferă băutura menită să faciliteze consumarea căsătoriei sale cu *cupidus maritus.* Nu este o coincidență faptul că Ovidiu afirmă fără menajamente că abia după ce a băut lichidul zeița era considerată *nupta* (v. 154), întrucât abia după asumarea ei, care urma să fie urmată de consumarea nopții nunții, o femeie putea fi considerată astfel.

În acest moment, tot ce mai rămâne este să examinăm motivul intervenției Fortunei *Virilis* în ritul pentru Venus *Verticordia:* cele două zeități, deși aparent îndepărtate una de cealaltă - prima era considerată prea înclinată să favorizeze relațiile masculine/feminine în general - cooperau pentru a conduce femeile romane spre virtutea conjugală. Într-adevăr, castitatea promovată de Venus *Verticordia* nu trebuie înțeleasă cu siguranță în sens absolut, ci în raport cu fidelitatea pe care fiecare femeie trebuia să o păstreze față de soțul ei. În acest sens, [486]intervine Fortuna *Virilis* , care, încorporată într-un cult virtuos, nu mai avea rolul de a facilita legăturile masculine/feminine *tout court,* ci trebuia să favorizeze și să protejeze relațiile dintre femeie și soțul ei legitim, ascunzând

[485] O interpretare similară este oferită de LABATE 2003, p. 222, care nici el nu a exclus un ușor efect afrodisiac. El a subliniat pe bună dreptate că băutura ar fi favorizat „acea disponibilitate sexuală prezentată ca indispensabilă unei relații conjugale eficiente": LABATE 2003, p. 233. Cf. FANTHAM 1998, p. 121: „Se subînțelege că băutura rituală asigura consumarea și starea de căsătorie." BARCHIESI 1994, p. 213, conform căreia macul servea la a o face pe Venus să uite prima noapte a nunții, petrecută cu un soț cu aspect neplăcut, este bizară și improbabilă. Macul se găsește, de asemenea, legat de mireasă într-un vers de CATULLUS LXI 195, unde este folosit pentru a desemna paloarea fetei înainte de sosirea soțului ei în camera nupțială. NENCINI 2004, p. 113 a legat corect termenul *luteum* referitor la *papaver* de obrajii palizi ai miresei.

[486] LABATE 2003, p. 233, a subliniat cum modelul femeilor din epoca augustană este mai modern și mai complex decât cel preconizat de *mos rruziorum.* Îngrijirea personală nu este neapărat în contradicție cu „disponibilitatea sexuală rezonabilă", atâta timp cât aceasta este asigurată prin căsătorie.

defectele fizice ale primei de ochii celui de-al doilea. [487]În acest caz, beneficiile atribuite de Ovidiu Venus Verticordia sunt perfect de înțeles *:* frumusețea, întotdeauna sub patronajul zeiței și indispensabilă pentru stabilirea relațiilor dintre cupluri, trebuia să caracterizeze toate femeile.[488] [489]Totuși, *venustas trebuia să fie însoțită de o morală ireproșabilă și de o bună reputație, deoarece femeia romană* perfectă trebuia să-și acorde favorurile unui singur bărbat, adică să fie *univira.* Acțiunea comună a lui Venus și a Fortunei Virilis avea, *așadar,* scopul de a încuraja uniunile legitime , în conformitate cu ceea ce afirma Valerius Maximus în legătură cu introducerea cultului *Verticordiei* .

Această exegeză a cultului și mitului care stă la baza celebrării este însă supusă unei potențiale critici: cum putem explica participarea tuturor femeilor *(honestiores* și *humiliores)* la rit, așa cum este mărturisită de Ovidiu, dacă acesta are un caracter pronunțat premarital? S-ar putea obiecta că nu toate femeile erau căsătorite sau pe cale să se căsătorească și, prin urmare, nu ar fi avut niciun motiv să participe la ritul în onoarea lui Venus *Verticordia.* Cu toate acestea, sursele arată clar că femeile prezente trebuie să fi atins maturitatea fizică, deoarece niciuna dintre ele nu menționează *puellae.* [490]Acțiunea virtuoasă a zeiței trebuie să fi fost îndreptată atât către soții și mame, cât și către femeile necăsătorite și fecioare: întreaga comunitate feminină romană avea nevoie de intervenția *Verticordiei,* care i-ar fi descurajat pe celebranți de la gânduri și acțiuni vicioase.[491] [492] [493] [494]Consumul amestecului de lapte, semințe de mac și miere trebuie, așadar, să fi făcut parte din acest context: femeile, pe lângă repetarea ritualică a poveștii mitice a lui Venus, trebuiau să bea amestecul ca pregătire pentru consumarea iubirii legitime.108 Chiar și cele

---

[487] O idee similară este deja prezentă în CHAMPEAUX 1982, p. 391, cu care sunt întru totul de acord. Vezi și, parțial, MAGINI 1996, p. 19.

488 Vezi LABATE 2003, p. 230.

[489] VAL . MAX . VIII 15, 12. Cf. POMEROY (1975) 1997, p. 355, care o considera pe zeiță protectoarea păcii și a fidelității conjugale. Cf. SCHEID 1997 [3], p. 437; ESTIENNE 2006, p. 153.

[490] Sunt de acord în această privință cu PESTALOZZA 1932, p. 187.

491 Cf. VAL. MAX. VIII 15, 12.

492 F^RAZER 1929, p. 194 a fost primul care a emis ipoteza că băutura era băută în mod obișnuit de mireasa romană înainte de a fi adusă în patul soțului ei: vezi ANDRÉ 1981, p. 40; CHAMPEAUX 1982, p. 387; PORTE 1985, p. 458; SCHEID 1997 [3], p. 436. Deși logică, această presupunere nu are nicio bază reală în mărturiile care au supraviețuit cu privire la gesturile efectuate în timpul nunții romane, prin urmare, rămâne o teorie complet conjecturală și în prezent nedemonstrabilă.

[493] Ov. *Fast.* IV 393-620. *Excursul* mitologic preia o temă deja abordată de poet în Met. V 385-571, dar cu unele diferențe importante.

494 Elemente ale tradiției siciliene au fost deja remarcate de BAYET 1951, p. 29 și LE BONNIEC 1958, pp. 339-340. Cultul eleusine a fost deosebit de răspândit la Roma, începând cu sfârșitul secolului al II-lea î.Hr.: unele dintre cele mai importante figuri politice și membri ai aristocrației romane mergeau la Eleusis pentru a fi inițiați. Mai mult, romanii au contribuit activ la monumentalizarea sanctuarului prin acte de euergetism: vezi CLINTON 1997, pp. 163-165 și pp. 174-176. Pentru o examinare completă, vezi CLINTON 1989, pp. 1499-1539.

care erau încă virgine sau necăsătorite luau parte la acest rit, deoarece trebuiau să se pregătească să ducă o viață virtuoasă împreună cu viitorul lor soț. În cele din urmă, strânsa legătură a ritului cu practicile premaritale demonstrează *a fortiori* că presupusa prezență a prostituatelor la sărbătoarea de Ziua Păcălelilor trebuie exclusă: de fapt, cu siguranță nu ar fi putut cere zeiței * *mores et bona fama*,* așa cum ar fi o contradicție să admitem că au participat la practici cultice care vizau uniuni legitime.

Ceres își rupe postul și îi dă lui Triptolemus să bea *(Post.* IV 531-534 și 547-548)

Calendarul roman marca începutul *Ludi Cereris* pe 12 aprilie, care, pe vremea poetului, durau până pe 19 ale aceleiași luni. După ce a celebrat-o pe zeiță pentru că l-a învățat pe om să cultive pământul și i-a oferit semințe, Ovidiu se simte obligat să povestească în detaliu povestea răpirii fiicei sale Proserpina și căutarea ulterioară a acesteia.10 [9] Episodul urmează în linii mari versiunea eleusineană, așa cum este descrisă în *imnul homeric către Demeter;* cu toate acestea, poetul introduce câteva variante care demonstrează o reelaborare personală a mitului original și unele influențe importante din tradiția siciliană.ii° Printre aceste variante, rolul jucat de mac iese în evidență ca importanță în cadrul poveștii, prezența sa neavând precedent nici în tradițiile mitice eleusine, nici în cele siciliene. Odată ajunsă în Eleusis, Ceres ia forma unei bătrâne și găsește ospitalitate la bătrânul Celeus, care o duce în modesta sa casă.[495] [496] [497] [498] În timpul călătoriei, bărbatul dezvăluie că fiul său mai mic, Triptolemus, suferă de o boală gravă care, provocându-i dureri intense, îl privează de somn.112 Apoi zeița (v. 531-534):

> ilk *soporiferum, parvos initura penates, colligit agresti lene papaver humo; dum legit, oblitofertur itaste palate longamque imprudens exsoluissefamem.*
>
> Intrând în mica locuință, ea a cules macul delicat și soporific din pământul rustic; se spune că, în timp ce îl culegea, uitase să-i guste semințele și, fără să vrea, își întrerupsese postul prelungit.
> (tradus de L. Canali, cu mici modificări)

---

[495] În ceea ce-l privește pe Celeus, Ovidiu se îndepărtează de tradiția eleusineană, care îl considera rege al teritoriului (cf. HOM. *Hymn.* II 96-97; APOLLOD. *Bibl.* I 5, 1) și îl reprezintă ca un bătrân, împovărat de greutatea a^M și de soarta fiului său mai mic.

[496] Ov. *Rapid.* IV 507-530.

[497] VERG. *Aen.* IV 486.

[498] OM. *Imn.* II 208-211. O versiune diferită a ruperii postului este relatată de CLEM. ALEX. *Protrept.* II 20 Stalin, unde kykeonul este oferit de Baubo. Cf. și AARNoB. *Adv. nat.* V 25.

Înainte de a intra în casă, Ceres culege *papaverul soporifer,* lăsând puține îndoieli cu privire la tipul de mac la care se referă poetul: este cu siguranță *papaver somniferum,* în timp ce adjectivul *soporiferum* este o reinterpretare clară a termenului folosit anterior de Virgil.3 Dincolo [de] chestiunile strict botanice și stilistice, pasajul în cauză este valoros deoarece atribuie plantei funcția de a rupe postul zeiței, care nu se atinsese de mâncare de la dispariția fiicei sale. Variația *față* de tradiția eleusine este destul de evidentă: de fapt, în imnul homeric *, Demeter* își încheie abstinența cu o băutură obținută dintr-un amestec de apă, făină de orz și mentă.H4 [Acest] compus a luat numele de kykeon și urma să fie luat de inițiați în timpul misterelor eleusine, după cum o demonstrează celebra formulă: „Am postit; am băut kykeonul; am luat din coș, mi-am îndeplinit îndatoririle și l-am pus înapoi în coș și din coș în coș". [499]Pe lângă mijloacele prin care se rupe postul, diferența importantă dintre povestea ovidiană și cea pseudo-homerică constă în conștientizarea de către zeiță a consumului de alimente. Într-adevăr, în imnul *homeric* , ea refuză inițial o cupă de vin, dar mai târziu ia kykeon-ul, preparat de Metanira conform instrucțiunilor ei: de unde și obiceiul inițiaților de a bea amestecul în timpul ritului.[500] [501]În cazul lui Ovidiu, Ceres își rupe postul *imprud,* adică „fără să vrea", „fără să vrea"; [este] clar că poetul latin avea nevoie de un aliment atât de mic încât să facă posibilă o astfel de eventualitate. Macul, cu numeroasele și minusculele sale semințe, era perfect potrivit acestui rol: chiar în momentul recoltării, unele semințe ar fi căzut din capsulă în mâinile zeiței, care le-ar fi ingerat ulterior involuntar.[502] [503] [504]Tradiția conform căreia macul era folosit pentru a întrerupe abstinența lui Ceres trebuie să fi fost destul de răspândită, cel puțin în lumea romană; mai mult, Servius afirmă că zeița îl folosea și pentru a-și alina durerea cauzată de pierderea fiicei sale. [n9] Conform mărturiei lui Servius Danielinus, macul ar avea o funcție sedativă. 1 [20]

Am putea fi tentați să recunoaștem în episodul lui Ovidio un fel de mit etiologic care stă la baza unui rit, similar cu cel descris în imnul *homeric* pentru

---

m CLEM. ALEX. *Protrept.* II 21 Stahlin. Cf. EUSEB. *Praep. evang.* II 3, 35; A.ARNOB. *Adv. nat. V 26, 6. Despre cykeon și ingredientele sale* , vezi DELATIE 1954, pp. 710-727, în special pentru analiza imnului *homeric* pp. 717-722. Cf. și RICHARDSON 1974, pp. 344-348.

500 OM. *Imn.* II 206-211.

501 Da. *Rapid.* IV 534. Vezi FANTHAM 1998, p. 193.

502 Este greu de acceptat punctul de vedere al LUI PORTE 1985, p. 457, care a negat orice fel de valoare a macului, afirmând că atenția lui Ovidiu este îndreptată doar asupra momentului în care postul trebuia rupt și nu asupra mijloacelor prin care acest lucru urma să se realizeze.

503 SERV. *Georg.* I 212: *Papaver cereal: [...] vel quod Ceres eo uses est ad oblivionem doloris.* **Chiar și** Niobe, sfâșiată de durerea cauzată de moartea copiilor ei, și-a rupt postul după înmormântarea lor: HOM. il. XXIV 612-613.

1 [20] D. *SERV.Georg.* I 212: *nam ob raptum Proserpinae vigilantis (agitata) gustato eo acta est in soporem.*

Kykeon. Într-adevăr, la scurt timp după ce nara evenimentul, poetul adaugă că (versurile 535-536):

Quae quia principiu posuit ieiunia noctis, tempus habent mystae sidera visa foods.

Pentru că și-a întrerupt postul la începutul nopții

Inițiatii stabilesc ora pentru mâncare la apariția stelelor.
(tradus de L. Canali, cu mici modificări)

În acest caz, însă, Ovidiu nu explică mijloacele prin care inițiații își întrerupeau abstinența, ci doar momentul zilei, și anume, la amurg. După ce am menționat macul în versurile anterioare, ar părea rezonabil să credem că mystae *foloseau și* semințele plantei, amintind astfel de actul săvârșit de zeiță. Totuși, oricât de fascinantă ar fi, o astfel de interpretare nu este de fapt susținută de datele care ne-au supraviețuit: s-a menționat deja că tradiția eleusine rezerva sarcina de a rupe postul inițiaților kykeonului, iar însuși Clement din Alexandria, deși susținea că printre obiectele conținute în cistae se numărau capsule de mac (fără a specifica dacă erau eleusine sau nu), nu oferă alte informații cu privire la rolul lor în îndeplinirea ritului.[505] [506] [507] [508]

Rămâne, așadar, de înțeles motivul substituției lui Ovidiu: este legitim să se emită ipoteza că poetul se referă la o „variantă romană", în care semințele de mac erau folosite pentru a rupe abstinența de la mâncare sau ca ofrandă adusă zeiței? 122 Deși nu există o confirmare neechivocă a acestui lucru, ipoteza s-ar putea să nu fie atât de îndepărtată: de fapt, capsule de mac sunt vizibile în farfuria pe care hierofantul o ține în faimoasa reprezentare a misterelor eleusine înfățișate pe urna Lovatelli. [1] [2] [3] Această descoperire ar părea să susțină posibilitatea unei utilizări rituale a macului în cadrul cultului

[505] CLEM. ALEX. Protrept. II 22 Stahlin. Pasajul este dificil de interpretat: de fapt, Clem . descrie conținutul cistei în general, fără a specifica cultul căruia îi aparține. Este cu siguranță posibil ca referința să fie la cultul eleusinean, dar menționarea lui Dionysus Bassaros s-ar putea referi la o dimensiune dionisiacă/orfică; prin urmare, este dificil de stabilit cărui rit îi aparține macul.

[506] Poetul nu era necunoscător de tradiția eleusineană, mai răspândită, care lega ruperea postului de consumul unei băuturi: vezi Ov. Met. V 448-454 (în acest caz este vorba de un amestec dulce, la care se adăuga polenta prăjită).

507 Identificarea obiectelor rotunjite cu capsule de mac a fost deja propusă de CAETANI LOVATELLI 1879, p. 7. MYLONAS 1961, p. 205; BÍQUEZ 1969, p. 104; NENCINI 2004, p. 146 și BECERRA ROMERO 2009, p. 347 AU ACCEPTAT IDENTIFICAREA AVANSATĂ DE CAETANI LOVATELLI. IPOTEZA LUI WASSON-HOFFMAN-RUCK (1978) 1996, pp. 106-107, conform căreia plantele conținute în tavă erau similare cu ciupercile, este complet nejustificată . Pentru descrierea completă a „urnei Lovatelli", vezi TAGLIETTI 1979, pp. 244-248; SINN 1987, pp. 88-90, n. 1; DE ANGELI 1988, n. 145. Despre „urna Lovatelli", vezi mai departe, *infra,* pp. 263-268. Macul se găsește adesea printre decorațiunile operelor de artă prezente în Eleusis: cf. GUILLAUME-COIRIER 2001, pp. 1017-1018; MYLONAS 1961, p. 159 și p. 217; MERLIN 1984, pp. 229-232; NENCINI 2004, pp. 101-102.

508 NENCINI 2004, p. 146 au susținut această ipoteză .

eleusine, [U4] la fel ca și două pasaje importante ale lui Ammonius din Atena și Polemon, care susțin că kernnosul conținea, printre alte obiecte și alimente, semințe de mac albe; oricine avea sarcina de a purta vasul ritualic în timpul procesiunii trebuia să guste conținutul acestuia ulterior.[509] Prin urmare, un simbolism specific trebuie să fi existat pentru plantă chiar și în Grecia, chiar dacă utilizarea sa rituală era aparent rezervată doar purtătorului kernnosului *și* nu tuturor inițiaților. Cu toate acestea, utilizarea *kernnoi* în cultul eleusinean a fost recent pusă sub semnul întrebării, unde este documentată în schimb - utilizarea unui alt tip de vas, *plemochoai* (de la care și-a luat numele ultima zi a sărbătorilor), așa cum au demonstrat atât săpăturile arheologice, cât și unele surse literare.*[510]*

La rândul său, Ovidiu, descriind ofrandele destinate lui Ceres, susține că zeița are nevoie doar de puțină speltă amestecată cu sare și câteva boabe de tămâie (sau, alternativ, de aprinderea unor torțe rășinoase);*[511]* În plus, autoarea afirmă că apreciază darurile modeste, dar oferite cu inimă curată *(parva bonae Cereri., sint modo casta, placent).* 12 [512]Este rezonabil să emitem ipoteza că printre acestea s-ar fi putut afla și macul care, așa cum s-a observat deja, nu era cu siguranță un aliment deosebit de rafinat sau prețios.*[513]*

Orice alte speculații privind rolul (dacă există) atribuit plantei în riturile dedicate lui Ceres rămân complet nefondate în prezent. Cu toate acestea, legătura puternică [514]dintre zeiță și *papaver somniferum,* atât în Grecia, cât și la Roma, [515]este incontestabilă : *Etymologicum Magnum* relatează o legendă conform căreia Demeter a fost prima care a descoperit planta (JliJKrov) în apropierea orașului Mekone (Sicion), care și-a luat numele de la aceasta.[516] [517]

---

[509] AMMON. *FGrHist* 361 F 2; POLEM. F 88 Preller.

[510] ATHEN. XI 496a; cf. CRITIAS *TrGF* 43 F 2 Snell. Informațiile furnizate de Polemon în special au făcut obiectul unor discuții: de fapt, nu este sigur că se referă la misterele eleusine, ci mai degrabă la cultul Mamei Zeilor. În pasaj, autorul se referă la o „Cameră" nespecificată, care este citată și de CLEM. ALEX. *Protrept.* II 15 Stahlin cu referire la misterele Cibelei. Despre întreaga problemă, vezi CLINTON 2009, pp. 240-246, care a emis ipoteza utilizării *kernnoi* în timpul Tesmoforiilor și nu în ritul eleusinean al Demetrei și Corei. În favoarea utilizării vaselor rituale la Eleusis, VEZI LIPPOLIS 2006, pp. 98-99.

[511] Ov. *Rapid.* IV 409-411.

512 Ov. *Rapid.* IV 412.

[513] Vezi *mai sus,* p. 18.

[BO] NENCINI 2004, p. 124 a emis ipoteza utilizării macului în contexte rituale, dar explicația oferită pare nefondată: de fapt, el a legat utilizarea acestuia de un presupus simbolism dual, legat de somnul naturii (legat de proprietățile sale narcotice) și de fertilitatea *(sic) ulterioară* a vegetației (legată de semințe).

[515] Mai jos, vor fi citate doar câteva exemple ale legăturii Demeter/mac: o examinare detaliată depășește scopul acestei lucrări, care se concentrează pe contextul roman. Pentru mai multe detalii, fac referire la studiul viitor al lui Giampiera Arrigoni despre Demeter și Mac.

[516] *Etim. Magn. sv M'7KWV71.*

[517] TEOCR. VII 156.

518 519 520 521 522Teocrit o descrie pe zeiță cu mâinile îmbrăcate în spice de porumb și maci,133 în timp ce Porfiriu atestă obiceiul recurent de a-și împodobi statuile cu o coroană din spice de porumb și capsule de mac. B4 Deosebit de interesantă este afirmația lui Annaeus Cornutus, conform căreia capsulele plantei erau dedicate Demeterei: aceasta ar confirma rolul lor în cadrul riturilor în onoarea zeiței, deși autorul nu specifică motivul ofrandei.135 La fel de valoroase sunt informațiile oferite de Callimachus, care povestește cum Demeter a luat forma propriei preotese pentru a împiedica tăierea unui plop sacru ei. Poetul alexandrin este precis în descrierea atributelor femeii, printre care macul apare și ca simbol distinctiv al acestei divinități: Ei bine, acest lucru ar părea să întărească încă o dată ipoteza unui rol activ rezervat plantei în cadrul cultului zeiței, al cărei ofițer trebuia să poarte cu ea o capsulă.

Lumea latină nu face excepție în ceea ce privește legătura dintre *papaver* și Ceres, care, începând cel puțin din secolul al V-lea î.Hr., a trecut printr-un proces de elenizare care i-a determinat pe romani înșiși să o asocieze cu grecoaica Demeter (aproape niciodată, însă, ceea ce a dus la o identificare reală, mai ales din punct de vedere cultic). B7 După cum s-a observat deja, Virgil folosise adjectivul „Cereală" pentru a conota planta, clarificând astfel legătura dintre legumă și zeiță, B8 în timp ce Servius Danielinus oferă și o explicație mitologică pentru această relație: se spunea, de fapt, că Ceres se îndrăgostise de o tânără ateniană pe nume Mecone și o transformase în planta de mac, care ulterior a fost plasată sub protecția zeiței prin voința ei

---

1 34 PorPH. *De imagine.* F 6, p. 80 Maltomini = EUSEB. *Praep. evangheliza.* III 11, 6.

m CoRNtiT. 28. Filosoful oferă doar un simbolism complex de tip stoic al capsulei de mac: aceasta ar fi potrivită pentru a reprezenta forma pământului datorită rotunjimii sale , în timp ce neregularitățile și părțile interne ar fi simbolizat, respectiv, lanțurile muntoase și peșterile. În cele din urmă, autorul vede o asemănare între cantitatea de semințe produse de plantă și roadele pământului.

520 CALIM. *Imn.* VI 42-44.

521 Procesul de elenizare a fost stabilit de cercetători începând cu dedicarea templului lui Ceres, Liber și Liberă de pe Dealul Aventin. Evenimentele care au dus la asocierea lui Ceres cu Demeter au făcut obiectul unui studiu aprofundat de către LE BONNIEC 1958, pp. 277-311 și pp. 379-399. Vezi și SPAETH 1996, pp. 6-20. Nu există nicio îndoială că zeița avea inițial caracteristici diferite de omoloaga sa greacă și era percepută ca o divinitate propriu-zis latină: o dovadă în acest sens este asocierea ei cu un zeu mai puțin cunoscut, Cerus (care a fost menționat într-un imn declamat de salii: VARRO *De ling. Lat.* VII 26; FEST. sv *Matrem Matutam,* p. 109 Lindsay) și mai ales atribuirea cultului ei a unui flamen (*flamenul C^erialis),* o funcție sacerdotală aparținând celor mai vechi divinități italice (cf. FRAZER 1929, p. 263) .

522 VERG. *Georg.* I 212. Expresia a fost preluată și de alți autori latini: cf. COLUMN. X 314; STEPH. TAURIN. *Staurom.* IV 125 Juhasz.

specifică.[523] [524] [525] [526] [527] [528] [529]

Faptul că Ovidiu a decis să includă *macul* în cea mai faimoasă poveste despre Ceres poate fi explicat în primul rând prin faptul că ea era considerată zeitatea prin excelență, căreia planta îi era asociată ca atribut, alături de spicurile de porumb. Aceasta nu exclude posibilitatea ca alte motivații să stea în spatele alegerii poetului: s-a menționat că Celeus îi exprimă zeiței temerile sale cu privire la boala fiului său și declară că acesta nu poate dormi din cauza durerii. Odată ce aceasta intră în casă, unde restul familiei este îngrijorat de soarta copilului, atenția lui Ceres se îndreaptă imediat către copil, căruia zeița îi dă o nouă energie printr-un sărut. i4i În acel moment, după ce a refuzat din nou mâncarea oferită de părinții recunoscători, zeița pregătește o băutură, compusă din lapte cald și mac, pe care i-o dă lui Triptolemus: acesta adoarme imediat. u2 Mai târziu, Ceres săvârșește un rit menit să șteargă natura umană a copilului și să-l facă astfel nemuritor: după ce îl acoperă cu jar de foc, pronunță o formulă pe care poetul o definește drept „irepetabilă". Totuși, mama, trezindu-se din somn, își dă seama ce se întâmplă și, mânată de teama pentru sănătatea fiului ei, întrerupe ritul. u 3

Dacă această ultimă parte a povestirii urmează aproape fidel modelul pseudo-homeric/ 44 , introducerea bolii copilului este complet nouă, un procedeu care i-a permis lui Ovid să folosească *soporifeerum papaver* într-un al doilea scop, pe lângă cel de a rupe postul: datorită proprietăților analgezice și narcotice ale plantei, zeița reușește să aline durerea copilului și astfel să promoveze un somn liniștit. U5 Acum este clar de ce Ceres a cules niște maci înainte

---

523 **D.** SERV. *Georg.* **I** 212.

524 Aceasta este singura explicație oferită de PORTE 1985, p. 457, care a evidențiat divergențele dintre povestea ovidiană și cea pseudo-homerică, aceasta din urmă fiind în concordanță cu explicația ritului.

525 Ov. *Rapid.* **IV** 537-542.

526 Ov. *Rapid.* **IV** 543-549.

527 Ov. Rapid. **IV 550-556.**

528 OM. *Imn.* **II** 237-249.

529 În ceea ce privește proprietățile plantei *Papaver somniferum* , vezi *mai sus,* pp. 22-28.

intrând în casa bătrânului Celeus: ea aflase deja de boala fiului ei și, în consecință, hotărâse să-l vindece. În acest context, Ceres pare aproape să-și asume rolul de vindecătoare, deoarece reușește să-l salveze pe băiat de la o soartă sigură a morții, [530]parțial prin utilizarea plantei. Zeița este apoi prezentată de Ovidiu în calitatea sa de *kourotrophos,* adică protectoare și hrănitoare a copiilor: datorită intervenției sale, sănătatea și prosperitatea copiilor sunt asigurate.[531 532 533]

Prin urmare, includerea macului în poveste servește unui scop funcțional: nu este vorba doar de a clarifica o conexiune larg cunoscută, ci și de a crea un instrument ingenios calculat de poet, care nu ar fi putut găsi un instrument mai bun pentru a-și atinge intențiile. Cu toate acestea, a pune sub semnul întrebării care parte a plantei a fost folosită pentru a-l adormi pe băiat - semințele sau latexul - nu este deosebit de util. De fapt, poetul a numit intenționat macul pentru a aminti de asocierea sa imediată cu somnul și nu este interesat să ofere o explicație realistă a procesului de vindecare: în acest caz, planta a fost folosită aproape ca un simbol al torporii.

După ce am clarificat motivele care l-au determinat pe autorul Fasti *să* introducă *papaver somniferum* în mitul lui Ceres în căutarea Proserpinei, rămâne de analizat de ce a decis să insereze această poveste imediat după ce a tratat jocurile din 12 aprilie în onoarea lui Ceres. Mai mult de un cercetător a remarcat inconsecvența dintre evenimentele narate de Ovidiu și practica propriu-zisă a celebrului festival. [U8] Problema este deosebit de complexă: Ceres *a* trecut printr-un lung proces de transformare de-a lungul secolelor , nu în ultimul rând datorită elenizării cultului zeiței latine originale. Inițial, festivalul, celebrat după toate probabilitățile încă din epoca regală, consta dintr-o singură zi (19 aprilie), în care erau planificate curse de care în Circus Maximus și eliberarea unor vulpi înfășurate în paie, cărora le dădeau foc.^ [9] Odată cu introducerea triadei Aventine (Ceres, Liber și Libera) la începutul secolului al V-lea î.Hr. și consecvența elle-

[530] Ovidiu însuși consideră soarta copilului pecetluită: Ov. *Rapid.* **IV** 538 *(iam spes in puero nulla salutis erat).*

531 Pentru Ceres *kourotrophos* (evident inspirată de Demeter *kourotrophos),* vezi SPAETH 1996, pp. 42-43 și p. 118.

[148] Primul care a semnalat inconsecvența a fost BAYET 1951, p. 28. Vezi și FANTHAM 2002, p. 39. F^RAZER 1929, pp. 264-265 a explicat digresiunea ovidiană ca o consecință logică favorizată de contactele strânse dintre culturile elenistică și romană.

533 LE BONNIEC 1958, p. 327. **Jocurile** de circ și eliberarea vulpilor sunt atestate chiar de Ovid, care oferă și povestea etiologică care stă la baza ritului: Ov. *Fast.* **IV** 679 712. Despre festivalul original al *Cerialiei,* vezi LE BONNIEC 1958, pp. 315-319.

Odată cu renașterea cultului, celebrarea a început să se schimbe: probabil începând cu sfârșitul secolului al III-lea î.Hr., edilii plebei au ordonat organizarea de jocuri scenice în onoarea triadei pe cheltuiala lor.[534] [535] [536] [537] [538]În cele din urmă, *ludi Ceriales* sau ludi *Cereris* au fost extinse în timp pentru a include întreaga săptămână precedentă datei anticului *festival Cerialia:* astfel, reprezentațiile teatrale erau organizate între 12 și 18 aprilie.i5i

Este evident că nimic în cadrul festivalului nu poate aminti de versiunea eleusineană a mitului lui Ceres descrisă de Ovidiu: conform lui Jean Bayet, alegerea poetului este o dovadă că episodul răpirii Proserpinei și căutarea ulterioară a acesteia de către mama sa a stat la baza Cerialiei , cel puțin în ceea ce privește secolul I î.Hr. Potrivit savantului, mitul grecesc, îmbogățit cu elemente siceliote, s-ar fi suprapus peste tradiția latină antică pe măsură ce procesul de elenizare a culturii romane a crescut, cu pierderea consecventă a valorii originale a festivalului. [n2]

Totuși, această teorie evoluționistă a fost pe bună dreptate criticată de Henri Le Bonniec, care a subliniat că Ovidiu nu a legat episodul mitic de 19 aprilie, adică de ziua antică a *Cerialiei,* ci de 12, adică de prima dintre zilele rezervate reprezentațiilor teatrale, despre care se știe că derivă din cultura greacă. [3] S-ar putea fi tentați să se asocieze *jocurile Scaenice* cu reconstituirea dramatică a evenimentelor zeiței și ale fiicei sale, dar acest lucru nu este confirmat de sursele care au supraviețuit. [4] Prin urmare, Le Bonniec a propus să se considere mitul narat în jurul datei de 12 aprilie ca un pur *discurs* menit să înfrumusețeze discursul poetic, amintind de ceea ce era considerată povestea *prin excelență* a lui Ceres/Demeter și care și-a găsit rațiunea de a fi în

---

[534] LE BONNIEC 1958, pp. 327-328. Conform lui SABBATUCCI 1999 [2] , p. 174, *Ludi Ceriales* nu ar trebui considerate o simplă extindere a *Cerialia anterioare,* ci mai degrabă mărturisesc transformarea festivalului în sine, care s-a separat astfel de ciclul festiv arhaic. În ceea ce privește procesul de stabilire a cultului triadei Aventine și consecințele asupra calendarului și religiei romane, vezi SABBATUCCI 1999 [2] , pp. 174-182.

[m] Prezența *ludi scaenici* este confirmată de o referință în I uv . *Sat.* XIV 262-264 și de un pasaj din TAC. *Hist.* II 55; din păcate, nu ne-au parvenit alte informații despre aceste reprezentări și nici despre data introducerii lor. LE BONNIEC 1958, pp. 320-327 a propus stabilirea anului la 175 î.Hr., pe baza analizei unui denar bătut de C. Memmius între 65 și 51 î.Hr., în timp ce SCULTH 1981, p. 102 a subliniat că jocurile în onoarea zeiței nu sunt atestate înainte de 202 î.Hr. (vezi și FÉRAZER 1929, p. 263). Importanța ludi *Ceriales* pentru poporul roman este atestată de CIC. *Versetul* II 5, 36: de fapt, după ce a obținut funcția de edil al plebei, s-a pregătit să celebreze *^maxima cum cura et caerimonia* jocurile (dentiti *sanctissimi)* în onoarea lui Ceres, Liber și Liberei. Pentru o analiză mai aprofundată a problemelor legate de jocuri, vezi LE BONNIEC 1958, pp. 319-327.

[m] BAYET 1951, pp. 26-28 și p. 361.

537 LE BONNIEC 1958, p. 331. Nu este o coincidență faptul că poetul tratează eliberarea vulpilor, deci un rit tipic latin, în raport cu 19 aprilie.

538 LE BONNIEC era deja conștient de acest lucru în 1958, p. 331, nota 4. CLEM. ALEX. *Protrept.* II 12 **Statini** mărturisește renașterea dramei mistice **(J.lu<mKÓv SpàJ.l)** în timpul misterelor eleusine, dar contextul roman al *ludi Cereris* este foarte diferit de cel eleusinean.

cadrul poemului, în momentul în care zeița a fost celebrată pentru prima dată în calendarul roman.[539] [540]

Deși componenta estetică nu ar trebui trecută cu vederea, în special în opera unui poet învățat și rafinat precum Ovidiu, în opinia mea, reducerea lungii și detaliate digresiuni la o simplă ornamentație pare puțin simplificată. Mai convingătoare este însă teoria conform căreia romanii, căutând un fundament mitic pentru festivalul lor tradițional Cerialia *și* mai târziu *Ludi Ceriales,* s-au orientat către celebrul mit eleusine nu așa cum era narat în Atica, ci prin intermediul tradiției siciliene, cu care Roma ar fi putut intra ușor în contact. Le Bonniec a demonstrat că festivalul roman avea un caracter vesel și era celebrat pentru a comemora iminenta întoarcere a Proserpinei pe pământ, coincidând cu creșterea grâului și renașterea naturii, așa cum a prezis chiar Demeter în *imnul homeric.*[541] [542] [543]

Nu putem să nu fim de acord cu Elaine Fantham atunci când și-a exprimat o anumită consternare față de legătura făcută de Ovidiu a mitului căutării Proserpinei cu un festival care inițial nu era centrat pe acel episod. De fapt, povestea era mult mai potrivită pentru a fi spusă ca un mit etiologic care stă la baza *sacrum anniversarium Cereris,* o ceremonie predominant tesmoforică rezervată doar femeilor, în care participanții reconstituiau suferințele zeiței. Festivalul a fost sărbătorit cel puțin încă din 216 î.Hr., așa cum pare să ateste

---

539 LE BONNIEC 1958, p. 332.

540 LE BONNIEC 1958, p. 340. Nu este cu siguranță o coincidență faptul că Cic. Verr. **II** 4, 107; Ov. *Met.* **V** 385; *Fast.* **IV** 422 și CLAuo. De *rapt. Pros.* **II** 72 plasează episodul răpirii în pajiștile de lângă Enna.

541 OM. *Imn.* ***II*** 401-403. Cf. LE BONNIEC 1958, pp. 340-341. Natura veselă a festivalului este implicită și la Ovidiu, care prescrie îndepărtarea culorilor triste de pe haine și purtarea de alb: Ov. *Fast.* 619-620. SABBATUCCI 1999 [2], p. 157 a susținut că *Cerialia* „răspundeau nevoii de a asigura recolta".

542 FANTHAM 2002, p. 39. LE BONNIEC 1958, pp. 420-422 a subliniat clar că *sacrum anniversarium* nu corespunde exact nici cu Thesmophoria, nici cu celebrările cultului eleusine.

543 **LLiv. XXII** 56, 4-5 (cf. și **XXXIV** 6, 15). Referindu-se la înfrângerea dezastruoasă suferită la Cannae din mâna lui Hannibal, autorul afirmă că *sacrum anniversarium Cereris* a fost întrerupt din cauza pierderilor familiale care le-au afectat pe majoritatea participantelor, care nu și-au putut oficia riturile în timp ce erau în doliu. Pentru a preveni suspendarea altor ceremonii, un *senatus consultum* a stabilit ca perioada de doliu să fie limitată la treizeci de zile. VAL. MAX. I l, 15 relatează aceeași știre, dar subliniază *pietas* poporului roman și în special a femeilor care, deși împovărate de durerea pentru moartea celor dragi, nu au neglijat să o onoreze pe Ceres. Cf. NEPOTIAN. I 16. FEST. *s.* v. *Graeca sacra,* p. 86. Lindsay susține că perioada de doliu a fost redusă la o sută de zile.

un pasaj din Livius [(H9)], și era considerat un cult grecesc în sine.[544] [545] [546] [547] [548] [549] A durat câteva zile și a necesitat abținere de la mâncare și castitate totală în rândul participanților; 161 conform lui Servius, femeile trebuiau să ia parte la o reconstituire rituală a căutării Proserpinei: rătăceau cu torțe aprinse și strigau numele zeiței, așa cum făcuse și mama lor. 16 [2] Se știe puțin sau nimic despre ritul care comemora momentul reuniunii lui Ceres cu fiica sa, Proserpina: 16 [3] după toate probabilitățile, însă, era un festival care trebuia să se încheie cu o notă veselă, celebrând reuniunea celor două zeițe și era legat de recoltă. 16 [4]

În orice caz, ceea ce este necesar de subliniat aici este legătura strânsă dintre povestea mitică narată de Ovidiu cu privire la 12 aprilie și reconstituirea evenimentelor referitoare la cele două zeități. Deși este incontestabil că mitul lui Ovidiu era categoric mai pertinent pentru *sacrum anniversarium Cereris* decât pentru *ludi Ceriales,* poetul a decis totuși să-l plaseze după acesta din urmă. Întrucât *Fasti este* un poem neterminat care descrie festivitățile romane până în luna iunie (autorul a finalizat, de fapt, doar primele șase cărți), nu este posibil să se stabilească ce avea Ovidiu în minte pentru *sacrum anniversarium,* care cel mai probabil era sărbătorit vara.16 [5] Cu toate acestea, există suficiente dovezi pentru a emite ipoteza că poetul nu ar fi menționat deloc această sărbătoare în opera sa: de fapt, s-a observat că *sacrum anniversarium,* o aniversare care trebuia să fie sărbătorită anual (așa cum sugerează și numele însuși), nu este menționat în niciunul dintre calendarele care au supraviețuit. Motivul din spatele - omisiunii trebuie probabil atribuit faptului că era, de fapt, un festival grecesc

---

[544] Acest lucru este confirmat de FEST. sv *Graeca sacra,* p. 86 Lindsay: *Graeca sacra festa Cereris ex Graecia translata, quae ob inventionem Proserpinae matronae colebant.*

545 Castitatea este confirmată de Ov. *Am.* III 10, 1-16, unde poetul se plânge că este lăsat singur de iubita sa, care a trebuit să participe la ospățul în cinstea lui Ceres. Conform lui LE BONNIEC 1958, pp. 408-411, postul și castitatea au fost respectate timp de nouă zile;

10 Savantul a derivat numărul dintr-un pasaj din *Metamorfoze* (X 431-436) în care soția lui Cinyra pleacă de acasă pentru a sărbători festivalul Demeter, care dura exact nouă zile. Le Bonniec credea că Ovidiu a luat omologul său roman ca model pentru festivalul grecesc.

546 SERVICIUL *Aen.* IV 609.

547 Probabil că femeile au fluturat torțe în semn de bucurie: LE BONNIEC 1958, p. 415.

548 Pentru o examinare mai aprofundată a *sacrum anniversarium Cereris,* vezi LEBONNIEC 1958, pp. 400-420; SPAETH 1996, pp. 107-113 (savantul a interpretat însă festivalul ca pe un rit menit să propicieze fertilitatea).

549 Mommsen (CIL I', p. 324) a emis ipoteza că festivalul avea loc în luna august (poate

11 IO) ; WISSOWA 1899, PP. 1976-1977 A PROPUS, de asemenea, plasarea sărbătorii în mijlocul verii, diferențiind-o clar de *Cerialia.* El, însă, s-a abținut de la a oferi informații mai precise, din cauza lipsei de date pe baza cărora să formuleze o ipoteză. LE BONNIEC 1958, pp. 403-404, respingând teoriile cercetătorilor anteriori, a sugerat în schimb plasarea sărbătorii în jurul mijlocului lunii iunie.

(așa cum demonstrează clar Pesto).[550] [551] [552]și, prin urmare, străin, spre deosebire de alte culte importate la Roma (cum ar fi cel al Cibelei), care fuseseră romanizate și incluse în tradiția civică. Caracterul său străin i-ar fi împiedicat, așadar, pe romani să-l includă printre sărbătorile oficiale ale orașului; în plus, nu poate fi exclusă ipoteza că ar fi fost un rit pentru care nu fusese stabilită o dată fixă. [7] Dacă, așadar, dăm crezare acestor ipoteze, este ușor de înțeles de ce Ovidiu a decis să narate cea mai faimoasă poveste despre Ceres și Proserpina în aprilie, coincidând cu cel mai vechi festival al zeiței: neavând posibilitatea de a descrie *sacrum anniversarium Cereris* în poemul său, care era menit să comemoreze strict calendarul festiv roman, poetul a profitat de ocazie pentru a introduce mitul grecesc în primul și singurul festival roman dedicat lui Ceres.

COLECȚIA DE FLORI DE PROSERPINA (*FAST.* N 438)

Tot în povestea răpirii Proserpinei și a căutării mamei sale de a o găsi pe fiica ei, Ovidiu se oprește pe larg asupra momentului în care tânăra zeiță și însoțitoarele ei culeg flori înainte ca Stăpânul Lumii de Dincolo să-și îndeplinească sarcina. Din nou, episodul fusese deja narat în imnul homeric *dedicat Demeterei,* dar poetul latin reelaborează tradiția anterioară, creând un peisaj idilic și luxuriant. Într-adevăr, în poemul pseudo-homeric, catalogul floral este limitat la șase tipuri de plante, iar una în special, narcisa, joacă rolul principal în poveste, concentrând atenția lui Kore asupra ei și încurajând astfel intervenția lui Hades.[553]

Ovidiu, care folosește versiunea siciliană a mitului, plasând evenimentul în pajiștile de lângă Enna/[554] [555]El enumeră o lungă serie de flori și plante,

---

550 FEST. SV *Graeca sacra,* p. 86 Lindsay. În confirmarea acestui fapt, se reamintește că preoteasa publică a lui Ceres trebuie să fi provenit din Campania (deci din Magna Graecia), mai precis din Napoli sau Velia: cf. Cic. *Balb.* 24, 55; VAL. MAX. **1**l, l. Cfr. SCHEID 1997 [3] , pp. 433-434.

[551] Vezi LE BONNIEC 1958, p. 403. Dacă ipoteza savantului de a plasa celebrarea sărbătorii în luna iunie s-ar dovedi corectă, ar fi sigur că Ovidiu a exclus în mod deliberat *sacrum anniversarium* din calendarul său, deoarece în cartea a șasea (dedicată tocmai lunii iunie) nu se face nicio mențiune despre acesta (vezi PORTE 1985, p. 165).

[552] PORTE 1985, p. 165, este de aceeași opinie .

[553] OM. *Imn.* **II** 5-21. Celelalte flori menționate sunt: trandafirul, crocusul, crinul, irisul și violeta. Aceasta din urmă înlocuiește narcisa ca floare a „înșelăciunii" în tradiția siciliană: DIOD. Sic. **V** 3, 2. Conform lui NICAND. *Georg.* F 74, 60-61 Gow-Scholfield, violeta a fost planta cea mai urâtă de Persefona, deoarece a fost cauza răpirii sale.

[554] Ov. *Rapid.* **IV** 421-422.

1 [71] Cf. Ov. *Fast.* **IV** 435-442. Celelalte plante menționate sunt: răchita, gălbenelele, violeta, zambila, amarantul, cimbrul, casia, trifoiul dulce, trandafirul, crocusul și crinul. Ovidiu afirmă, de asemenea, că existau și flori fără nume (sunt et *sine nomine flores).* Același autor discutase deja anterior

multe dintre ele lipsind din modelele sale anterioare: 171 printre acestea, apare și macul, al cărui vârf este tăiat cu unghia de una dintre însoțitoarele Proserpinei *(illa papavereas subsecat ungue comas').*[556] [557] [558] [559]Poetul latin este singurul autor care include papaverul *în antologie ,* care trebuie cel mai probabil înțeles ca *papaver rhoeas* sau ca *setigeruum,* întrucât recoltarea are loc într-o pajiște sălbatică și luxuriantă.^ [3] În orice caz, este dorința clară a lui Ovidiu de a concura cu modelele sale, evocând un loc de o frumusețe extraordinară, un fel de *locus amoenus minunat* în care sunt prezente toate culorile naturii, un loc demn rezervat recreerii zeițelor?7 [4]

Prezența macului nu poate fi separată de contextul întregii povești: de fapt, nu are nicio valoare proprie, ci își împărtășește funcția cu restul vegetației. Pajiștea , deja în tradiția pseudo-homerică, are scopul de a fascina fetele și de a le încuraja să culeagă flori, astfel încât tinerele să fie distrase și inconștiente de pericolul iminent.175 Nu este o coincidență faptul că majoritatea poeților au insistat asupra splendorii locului și a vegetației sale: macul, cu corola sa grațioasă și elegantă, se pretează perfect la a fi inclus printre speciile botanice care compuneau pajiștea. Manilius confirmă și el acest lucru, susținând că cei născuți sub semnul Fecioarei sunt înclinați în mod natural spre îngrijirea grădinilor și cultivarea florilor, printre care macul „care imită luminile Tirului" *(Tfâfò imitata, papavera luces).* [560]Expresia folosită de poetul din *Astronomica* își propune să evidențieze frumusețea florii în referire la culoarea sa violetă, comparată aici cu *luces Tyrias,* adică violetul care se producea în orașul fenician. În versurile lui Manilius, s-ar putea detecta, poate, o aluzie la Proserpina și culesul florilor de către ea: de fapt, florile menționate de poet sunt exact aceleași cu cele care apar în tradiția pseudo-homerică, singura diferență fiind macul care înlocuiește crocusul și absența irisului. Semnul zodiacal al Fecioarei este definit anterior de același autor ca fiind *spicifera Virgo Cereris,* [561]o expresie care sugerează interpretarea perifrazei ca referindu-se la

episodul din *Metamorfoze,* menționând doar violeta și crinul: Ov. *Met. v* 391-392.

556 Ov. *Fast.* **IV** 438. Rețineți că poetul nu menționează aici substantivul **papa ver** pentru a descrie planta, ci folosește adjectivul **papavereus*,* termen pentru care nu există alte referințe în literatura latină.

557 Planta nici măcar nu apare în Claudian, care dedică totuși amplu spațiu catalogului de plante și flori (vezi CLAUD. *De rapt. Pros.* **II** 105-133) .

174 Acest lucru este evident mai ales în Ov. *Rapid.* **IV** 429-430: *Totfuerant illic, quot habet na tura, colores, /pictaque dissimiliflore nitebat humus.* Cfr. DELLE GRAZIE 2009, p. 78, nota 12 (mai puțin convingătoare este teoria conform căreia peisajul descris de Ovidiu este un „peisaj al sufletului").

559 MURGATROYD 2005, P. 218, este de acord. S-a scris mult despre simbolismul pajiștii Kore: îmi permit, așadar, să fac referire la o lucrare de-a mea care va fi publicată în curând, care tratează problema în detaliu și pe larg.

560 MANIL. V 254-259.

561 MANIL. II 442. Manilius a recuperat asocierea urechii cu semnul Fecioarei din tradiția greacă, care de mai multe ori ne amintește de un **pui de somn** . *Grâu.* 97; DoROTH. p. 398 Pingree. Cf. chiar

Kore/Proserpina. În acest punct, s-ar putea fi tentați să se asocieze îngrijirea grădinilor menționată anterior cu zeița și culesul florilor cu care era ocupată înainte de a fi răpită; totuși, în pasajul în cauză, Manilius identifică constelația cu Erigone.[562] [563] [564]fiica lui Icarius, o interpretare care exclude orice relație cu fiica lui Ceres.

Legătura dintre Proserpina și flori nu poate fi însă pusă la îndoială: în pasajul ovidian, ea însăși este cea care își încurajează tovarășele să culeagă flori; odată ce sarcina este îndeplinită, acestea ar dori să-i ofere zeiței rezultatele cercetărilor lor drept cadou, dar acest lucru este împiedicat de răpirea tinerei femei · *Antologia Proserpinei și a însoțitoarelor ei poate fi interpretată, în mod rezonabil ,* ca un simbol erotico-seducător, care prefigurează nunta zeiței cu Hades: culesul florilor era o activitate potrivită în special acelor fete care doreau să-și îmbunătățească aspectul fizic, întrucât „este firesc pentru cele care sunt

„E frumos să te împodobești cu frumusețile naturii."[565] [566] [567] [568] [569] [570]În versiunea lui Ovidiu, macul se numără, așadar, printre speciile deosebit de prețuite de fetele tinere. Este mult mai dificil de stabilit dacă prezența plantei a fost o aluzie conștientă la soarta nefericită care avea să se abată în curând asupra zeiței. Potrivit lui Paul Murgatroyd, menționarea diferitelor specii florale implică o semnificație precisă legată fie de Eros (trandafirul, legat de Venus), fie de moarte. De fapt, el a subliniat modul în care violeta era folosită pentru a decora mormintele, la fel ca și crocusul și crinul; zambila, pe de altă parte, era legată de mitul metamorfic al băiatului cu același nume ucis din greșeală de Apollo. 182 La afirmația savantului, s-ar putea adăuga că crocusul și macul înșiși erau, de asemenea, asociate cu o poveste despre metamorfoză,

---

ERATOS. *Cadast.* 9 Pamias-Geus; BUNICA. *Dion.* XLVII 248; HEFAISTOS. p. 286 Pingree; LYD. *Dinspre est.* 9; CAMATER. *Introd. în astron. 63* Weigl.

562 MANIL. V 251. Evenimentele referitoare la Erigone și transformarea ei ulterioară în semnul Fecioarei trebuie să-i fi fost deja cunoscute lui Eratostene, așa cum confirmă SCHOL. Horn. *u.* XXII 29 Heyne. În ceea ce privește povestea fetei, vezi HYGIN. *Fab.* 130; NONN. *Dion.* XLVII 148-255 (vezi și APOLLOD. *Bibl.* III 14, 7, unde, însă, nu se menționează catasterismul).

563 Da. *Rapid.* IV 431-432: *«comités, accedile» dixit* [sci!. Proserpina] *«et mecum plenosfiore referte sinus».*

*80 Ov. *Rapid.* IV 451-454.

565 CLEARC. F 25 Wehrli. Mai multe detalii în lucrările mele viitoare.

566 MURGATROYD 2005, p. 79.

567 În ceea ce privește crocusul, vezi Yes. Met. **IV** 283; NONN. *Dion.* **XII** 85-86. Despre mac, vezi SERV. BUC. **II** 47.

568 MURGATROYD 2005, p. 79.

185 Legătura dintre mac și sfera funerară este atestată la Roma de niște sarcofage (secolele II-III d.Hr.) în care defunctul ține în mâini niște capsule, așa cum se va vedea mai târziu: vezi *mai jos,* pp. 286-287.

186 Ov. Fast. **IV** 438. Identificarea este confirmată de activitatea pe care o desfășoară tinerele femei, și anume culesul florilor.

care se încheia cu moartea tragică a protagonistei și transformarea ulterioară într-o floare. 18 [3] În orice caz, Murgatroyd și-a exprimat puține îndoieli cu privire la simbolismul papaverului *în* contextul pajiștii Proserpinei: macii, de fapt, „se presupunea că provoacă moartea". Deși afirmația este destul de categorică, el nu a furnizat nicio dovadă care să susțină această interpretare, considerând de la sine înțeleasă o asociere între plantă și moarte care poate nu era atât de imediată în lumea romană, mai ales în vremea lui Ovidiu.^ [5] În plus, nu există referințe care să lege celelalte elemente vegetale menționate în episod (casia, melilotul, cimbrul, gălbenelele, răchita) de un simbolism funerar: este oare posibil ca Ovidiu să fi folosit doar parțial flori „funerare" pentru a face aluzie la soarta nefericită a zeiței și, în schimb, să fi menționat altele fără un motiv anume? Faptul pare foarte improbabil și, în anumite privințe, improbabil: lectura întregului pasaj și simbolismul floral propus de savant trebuie considerate, în acest moment, nimic mai mult decât o simplă conjectură.

Mai interesant este însă gestul cu care tovarășa Proserpinei culege *coma de papavere.* Fata, de fapt, taie vârful plantei cu unghia, care în acest caz ar trebui înțeleasă ca fiind corola florii și cu siguranță nu capsula. Acțiunea are precedente ilustre: amintește de un pasaj din Catullus.[571] [572] [573] [574] și mai ales cea a lui Propertius, unde Hylas, un tânăr iubit de Heracles, este descris în timp ce culege cu unghia crini albi și maci purpurii (I 20, 37-40): 188

> et *circum irrigato surgebant lilia meadow candida purpureis mixta papaveribus;*
> în acest *fel decerpens pueriliter ungui licitație scop florem praetulit sau fficin sau...*
>
> și în jur, pe o pajiște bine udată, au încolțit crini albi amestecați cu maci violet;
> culegându-le copilărește cu unghia lui delicată, a așezat floarea în fața

---

[571] CATULL. LXII 43 nu specifică ce flori sunt tăiate, dar folosește imaginea ca metaforă pentru pierderea virginității.

***88** Mitul lui Hylas răpit de nimfe este folosit de Propertius ca *exemplu* și *avertisment* adresat prietenului său Cornelius Gallus (despre identitatea personajului, încă dezbătută astăzi, vezi CAIRNS 2004, pp. 76-78), care este îndemnat să nu se despartă niciodată de tovarășa sa, sub sancțiunea pierderii iubitei: vezi GAZICH 1995, pp. 292-296; FEDELI 1980, p. 455. Utilizarea mitului lui Hylas ca *exemplu* era deja prezentă în THEOCR. XIII 1-9. DRACONT. Hylas 135 afirmă că nimfele l-au încoronat pe Hylas cu flori de crin, violetă și trandafir.

[573] Intersecții de diferite feluri între *Elegiile* lui Propertius și *Fasti ale lui Ovidiu* au fost analizate de SANTINI 2004, în special pp. 163-172; cu toate acestea, cercetătorul nu a găsit niciodată nicio legătură între episodul lui Hylas și episodul lui Proserpina al lui Ovidiu.

[190] PROP. I 20, 39-42. Vezi în special DIMUNDO 1994, p. 175.

[19] [1] LA PENNA 1951, p. 138 considera compoziția poetului latin drept o elegie alexandriană. Ulterior LA PENNA 1977b, p. 198 a reiterat influența poeziei alexandrine și a poeților precum Calimah, Teocrit și derivate (Apolodor). Pentru o discutie

sarcinii pe care și-o propusese... (traducere de L. Canali, cu mici modificări)

Este dificil de stabilit cu certitudine dacă a fost un model pentru - reprezentarea lui Ovidiu, dar posibilitatea nu poate fi exclusă cu siguranță.9 [Cu] toate acestea, multe asemănări pot fi găsite în cele două episoade: așa cum fetele din procesiunea Proserpinei sunt atrase de frumusețea naturală , tânărul băiat se dedică și el activităților ludice care îi distrag atenția de la sarcina încredințată lui, aceea de a colecta apă, și de la orice potențiale pericole care pândesc.19° Vegetația este, așadar, configurată ca un element care are nu doar un scop ornamental, legat de frumusețea protagoniștilor, ci și un rol precis în desfășurarea evenimentelor. În cazul specific al lui Propertius, cercetătorii au evidențiat diferența dintre descrierea peisajului de către poetul latin și cea găsită în *Idila a XIII*- a a lui Teocrit, dedicată tot poveștii nefericite a lui Hylas.19i Dacă cântărețul sicilian înfățișează un peisaj care este în anumite privințe mai sălbatic, lipsit de elemente decorative reale,[575] [576] [577] [578] [579] [580]Pro perzio conturează un loc deosebit de atractiv și indistinctiv, unde jocurile de culori și luxuriança naturală sunt principalele caracteristici a ceea ce poate fi considerat în toate privințele un *locus amomus* [m.]

Deosebit de interesant este adverbul „ *puerilitate",* cu care poetul elegiac

---

Despre modelele și sursele proprietății, vezi și LA PENNA 1951, pp. 139-143; FEDELI 1980, p. 454-458; PiNOTIi 2004, p. 91. Pentru Parthenius din Niceea ca sursă pentru Propertius, vezi CAIRNS 2004, pp. 86-96.

[576] Plantele enumerate de THEOCR. XIII 40-42 nu sunt cu siguranță considerate printre cele mai frumoase pe care le poate oferi natura; de fapt, este vorba de papura **(Opùov),** rostopasca **(xekiSóviov),** adiantum **(àSíaavroç),** apio **(crtì.ivov)** și iarba-de-cireș **(aypœançç).** Despre pasajul teocritean, vezi și MURGATROYD 1992, pp. 89-90. MONTELEONE 1979, pp. 39-40 a exclus posibilitatea ca Propertius să fi preluat descrierea locului de la Teocrit și a propus să se considere VERG. *Buc.* II 45-48 drept model. De o opinie contrară, MURGATROYD 1992, p. 91, care a susținut (împreună cu alți cercetători: vezi nota 30) dependența lui Propertius de Teocrit, deși poetul latin a introdus elemente independente de compoziția predecesorului său.

[193] Cf. contrastul cromatic creat de albul crinilor, care este contrastat de roșul de maci: PRO P . I 20, 37-38 *lilia lawn candida purpureis papaveriùws.* CASANOVA ROBIN 2010, p. 717 a legat culorile florilor de nuanțele tipice ale îndrăgostiților. Luxuriança miraculoasă a naturii este subliniată în schimb de poet atunci când menționează copaci care produc fructe înroșite *(roscida poma)* fără intervenție umană, aproape ca și cum ar indica faptul că locul se bucura încă de un fel de epocă de aur: PRO P . I 20,35-36. Cf. MURGATROYD 1992, p. 92; PiNOTTi 2004, p. 91; CASANOVA-ROBIN 2010, pp. 716-717. BOUCHER 1965, P. 327 A CONSIDERAT DESCRIEREA PROPREZIANĂ CA O REPREZENTARE A UNEI GRĂDINI ROMANE ȘI PREZENȚA CRINILOR ȘI MACILOR CA O REFERINȚĂ LA RONDURILE DE FLORI ALE CELOR MAI SOMPTUOASE VILE. DI STEFANO 1992 1993, pp. 327-33 este sugestiv. 244-245, care a emis ipoteza unei posibile influențe a iconografiei (în special a unei fresce pompeiene care înfățișează răpirea: OAKLEY 1990, nr. 7) pentru reprezentarea peisajului.

578 PRO P . I 20, 39.

579 Vezi CASANOVA-ROBIN 2010, p. 718, care a identificat florile ca un simbol erotic clar.

[196] CASANOVA-ROBIN 2010, p. 718.

latin desemnează distracția la care se deda nefericitul băiat.194 Culegerea caliciilor de flori cu unghia este, așadar, o activitate rezervată tinerilor și, așa cum am menționat mai sus, în special celor frumoși. Corespondența dintre frumusețea peisajului și cea a protagoniștilor evenimentelor pare a fi un *topos recurent* , mai ales în poezia de dragoste; această relație își propune să exalte frumusețea copiilor, asociindu-i cu cele mai frumoase specii de plante pe care natura le poate oferi. [W5] Este mai dificil de stabilit dacă pasajul lui Properzio ar putea conține o aluzie implicită la soarta iminentă a lui Hylas, așa cum a sugerat Hélène Casanova-Robin. În opinia cercetătoarei, amestecul de crini și maci (subliniat de termenul *mixta)* prefigurează răpirea tânărului de către Nimfe: totuși, în opinia mea, nu există suficiente elemente în text pentru a afirma cu certitudine această intenție din partea poetului.[581] [582] [583]Macul, în varietatea sa de *rhoeas sau setigerum,* trebuie să fi fost o floare deosebit de apreciată dacă doi autori precum Propertius și Ovidiu au decis să-l folosească în compozițiile lor. [W8]

Îndeletnicirea cu care se ocupau tovarășa lui Hylas și a Proserpinei trebuie considerată un fel de divertisment de care băieții se dedau în timpul liber. În acest sens, cunoaștem un „joc" anume care implică utilizarea macului: Teocrit atestă acest lucru atunci când descrie un păstor îndrăgostit de nimfa Amarilii, care, însă, nu-i împărtășește dragostea. Poetul îl prezintă pe nefericitul îndrăgostit hotărât să-și testeze posibilitățile amoroase: acum știe că nu există nicio speranță, deoarece macul nu a explodat când a fost zdrobit, ci mai degrabă s-a prăbușit pe brațul său. Procedura consta în plasarea petalei sau frunzei de mac, pliate pentru a forma un mic săculeț, pe mână sau braț: dacă acestea, când erau lovite, se rupeau și scoteau un sunet de trosnit, dragostea era împărtășită; dacă, dimpotrivă, nu se emitea niciun sunet, era semn că dragostea nu era împărtășită.[584] [585] [586]Cu tot respectul, am putea spune aproape că distracția menționată anterior este un fel de strămoș al expresiei mai

---

[581] MURGATROYD 1992, p. 93 a considerat din nou prezența speciilor de plante ca o referință la moartea copilului. El a susținut că crinii „erau un simbol al trecerii", iar macii „se presupunea că provoacă moartea, precum și somnul". El a concluzionat afirmând că „fructele, crinii și macii erau ofrande aduse morților", citând ca dovadă ofranda de maci adusă lui Orfeu în VERG. *Georg.* **I** V 545. Convingerile savantului au însă fundamente slabe și nu par justificate de contextul povestirii lui Propertius. De fapt, nu există nimic care să susțină ipoteza că Propertius a folosit aici elemente naturale pentru a delimita „o ambianță malignă a lui Eros și Thanatos".

582 Nu există nicio îndoială că specia menționată de Propertius este și varietatea spontană a plantei.

583 TEOCR. **III** 28-30.

[584] Gow 1950, p. 70. Cf. și AP V 296, unde petala de mac este aplicată pe o cupă.

585 POLLUX IX 127; SCOL. *Theocr.* **III** 29.

586 Sum. sv *lrÀ.araywviov;* HESYCH. sv *xÀaraywviov.* Hansen. LEMBACH 1970, p. 163 a concluzionat că **1tÀ.aràY111a** și **TTJÀ.Écpù.v** erau două denumiri diferite care indicau același lucru. Vezi și considerațiile lui Gow 1950, p. 71.

moderne „mă iubește, nu mă iubește”, pentru care se folosesc în mod obișnuit petalele de margarete.

Poetul sicilian folosește termenul *τλαμβανομένων*, care, conform lui Polyuces și scoliastului lui Teocrit, poate indica atât procedeul tocmai descris, cât și frunza sau petala plantei;201 există însă și dovezi ale utilizării cuvântului *τέρυλα τῆς προσβάσεων*, care desemna petrecerea timpului liber, și *τέρυξ πταυροντῆς προσβάσεων*, care indica părțile plantei.202 Sursele sunt în general de acord în identificarea speciei cu macul, dar unele susțin că ar putea fi vorba și de anemonă sau de o plantă nespecificată numită *τῆς προσβάσεων*.[587] [588] [589] [590]În realitate, această distracție „jucăușă”, practicată în absența persoanei iubite, este caracterizată de o nuanță oraculară ce pare să o plaseze printre practicile chiromanției private, atribuind astfel procedurii o valoare intrinsecă în materie de dragoste.204 Alegerea macului ca instrument al unui fel de „oracol al iubirii” mărturisește o legătură între plantă și sfera erotică: pe lângă motive strict „utilitare” (posibilitatea de a forma un balon cu petalele sau frunzele), această alegere s-ar putea baza și pe motive estetice, nu în ultimul rând culoarea roșie a *papaver rhoeas* , care se potrivește bine cu

---

587 Pentru mac: SCHOL. *Theocr.* III 29a și 29e; Sumă. sv *ttArayaviov;* HESYCH. *telefonul lui* sv Hansen . Cf. NICAND. *Georg.* F 74 Gow-Scholfield, unde termenul **:n:A.arayc.Ovia** indică petalele macului, ca la THEOCR. XI 57. Pentru anemona si **TlÀ** . *Theocr.* III 29b **("tTÀ.ÉcplÀ.ov);** Sum. s. *v. 1rÂarayciJviov;* HESYCH. sv *xÀarayciJviov* Hansen (ane mone).

588 Termenul **TÀ.ÉcpÀ.ov** înseamnă literalmente „dragoste îndepărtată”, probabil legat de practica divinației iubirii. LEMBACH 1970, p. 163, considera practica un adevărat *Liebesorakel.* În *AP* V 296, poetul folosește procedura de a constata dacă este iubit: pentru a face acest lucru, folosește o cupă **(iaam'>piov)** definită ca „profetică” **(J. Lavrijioç).** În acest caz, răspunsul este dat de aderența petalei de mac la burta recipientului.

589 Poate că nu este o coincidență faptul că SCHOL. *Theocr.* III 29c menționează și o metodă diferită de „ vinatorie”: dacă explozia florii lăsa o urmă roșie pe umăr sau pe palma mâinii, atunci dragostea era reciprocă.

590 ÎN CEEA CE PRIVEȘTE pădurea, Ov. *Fast.* IV 649-650 folosește expresia *silva vetas nullaque diu violata securi/stabat, Manlio sacra relicta deo.* Zeul Maenalus poate fi identificat cu grecul Pan (de pe Muntele Maenalus din Arcadia), care aici coincide cu Faunusul roman: FRAZER 1929, p. 318; FANTHAM 1998, p. 215. Vezi și Ov. *Fast.* III 82-84, unde se afirmă că Faunus era venerat de locuitorii teritoriului Maenalian. Conform lui BRELICH 1976 [2] , p. 66, la Roma zeul era numit cu două nume: primul, Faunus, era cel oficial și folosit în cultul public; al doilea, Silvanus, era folosit în schimb exclusiv în cultul privat. Nu este neobișnuit să întâlnim formele de plural ale numelor celor două divinități: din acestea, de fapt, și-au tras originea faunii și silvanii. VARRÒ *De ling.* Lat. VII 36 explică pluralul cu referire la cuplul Faunus-Fauna: *Fauni dei Latinorum: ita ut et Faunus et Fauna sit.* Fauna, care s-a bucurat mai târziu de un cult la Roma sub numele de Bona Dea, era considerată sora sau fiica lui Faunus: LACT. *Div. inst.* I 22, 9 (soră și în acest caz și soție); MACROB. *Sat.* I 12, 27 (citându-l pe Varro); *Sat.* I 12, 24; TERTULL. *Ad nat.* II 9; D. SERV. Aen. VIII 314 (fiică). Sextus Clodius (în LACT. *Div. inst.* I 22, 11-14) o consideră pe Fauna soția lui Faunus și narează mitul etiologic care a dus la fondarea cultului Bona Dea. Vezi și versiunea lui MACROB. *Sat.* 12.24-25 (unde, însă, Fauna este fiica lui Faunus). Conform VERG. Aen. VII 82, Faunus a fost un rege latin, succesorul lui Picus și tatăl lui Latinus însuși.

temele amoroase.20 [5]

Nox e SoMNUS *(Fast.* IV 661 și *Met.* XI 605-607)

În discuția despre festivalul *Fordicidia,* celebrat pe 15 aprilie în onoarea lui Tellus, Ovidiu introduce mitul etiologic care stă la baza sacrificiului: în timpul domniei lui Numa Pompilius, Roma a fost lovită de o foamete severă, în timp ce animalele erau decimate de nașteri imature care adesea duceau la moartea mamei. Prin urmare, regele a decis să meargă în dumbrava sacră a zeului Faunus și să-i ceară sfatul cu privire la ce să facă.20 [6] Odată ajuns acolo, a sacrificat mai întâi două oi: prima pentru Faunus, a doua pentru Somnus. Odată îndeplinită această sarcină, a întins lâna animalelor sacrificate pe pământ și a început să îndeplinească ritualuri de purificare, urmărind să asigure o stare de puritate totală. În cele din urmă, s-a întins pe piei și a început să-l venereze pe zeu cu cuvinte potrivite: între timp, a sosit Noaptea, pe care poetul o descrie ca având fruntea încoronată cu maci, aducând cu ea vise întunecate *(Interea placidam redimita papavere frontem/Nox venit et secum somnia nigra trahit).* Apoi Faunus i s-a arătat lui Numa în timpul somnului și i-a dat un răspuns criptic: pentru a pune capăt perioadei de criză, trebuie să o îmbuneze pe zeița Tellus cu sacrificiul a două vaci, dintre care una ar trebui să ofere două vieți. La început, regele nu a înțeles cuvintele zeului până când nimfa Egeria, soția sa, nu i-a dezvăluit semnificația oracolului, sfătuindu-l să sacrifice o vacă gestantă.[591] [592] [593] [594]Din acest motiv, în fiecare an, colegiul pontifilor sacrifica o junincă gestantă (în latină *forda,* de unde *provine Fordiddia),* asigurând astfel prosperitatea orașului, recoltei și animalelor.20 [8]

În acest context, este clar că macul nu are altă funcție decât cea de a face aluzie la somnul adus de Noapte.20 [9] Cu toate acestea, imaginea lui Nox cu fruntea înconjurată de o coroană de maci, schițată de Ovidiu, rămâne în anumite privințe *unică* în cadrul reprezentărilor latine : de fapt, de obicei

---

591 Ov. *Rapid.* IV 641-670.

592 Despre *Fordicidia* , vezi SABBATUCCI 1999 [2] , pp. 152-156 și SCUL^RD 1981, p. 102. PORTE 2003, p. 779, a subliniat importanța rituală mai mare a fătului (care era ars și a cărui cenușă era păstrată până la *Palilia* sau *Parilia* din 21 aprilie: vezi Ov. *Fast.* IV 639-640) în comparație cu juninca. Savantul considera embrionul echivalentul religios al roadelor pământului, a căror prosperitate era vizată de sacrificiu. Pentru etimologia numelui festivalului, vezi VARRo *De ling. Lat.* VI 15; SERV. Aen. II 140. Festivalul era numit și *Hordicidia:* FEST. sv *Horda,* p. 91 Lindsay. Vezi PORTE 1985, pp. 206-207 și în special PORTE 2003, pp. 784-786.

593 FANT^HAM 1998, p. 217 a înțeles coroana de maci ca un element decorativ cu funcție identificatoare a divinității.

594 Vezi LOCHIN 1990, nn. 2-6; 11-34; 37; 44a; 49; 51-59; 62; 68; 72-74; 79; 83; 94-96; 117; 120; 127; 137; 138-143; 152-153; 159; 163.

Somnus este cel asociat cu planta, așa cum demonstrează o lungă serie de monumente în care personificarea somnului este asociată cu capsule de mac. În ceea ce o privește pe Nox, cunoaștem o singură descoperire iconografică în care ea apare cu atributul în mână: este vorba de un sarcofag din aceleași decenii ale secolului al III-lea d.Hr. (200-220) care înfățișează mitul Endemiei.[595] [596] [597] [598] [599] [600]Evident, specia menționată de Ovidiu trebuie recunoscută ca fiind *papaver somniferum,* care se pretează bine la a sugera sosirea somnului adus de Noapte.

Paolo Nencini s-a întrebat dacă există o relație între efectele plantei și *nigra somnia* menționată de poet: savantul a respins în mod corect această posibilitate, întrucât, de fapt, macul nu este folosit de Nox pentru a-i induce somnul lui Numa, ci reprezintă doar unul dintre atributele ei, care are aici o funcție aluzivă.212 Savantul a încercat, de asemenea, să dea o explicație adjectivului care califică visele aduse de Noapte: în opinia sa, acestea sunt definite ca întunecate din cauza «originei lor chtonice»^ [3] Euripide în Hecuba definise deja visele ca «cu aripi negre» (p£^vontepp6yrov òveiprov), dar acestea sunt generate de Pământ și nu de Noapte.21 [4] Vergil, la rândul său, plasase lăcașul Somnului și al Nopții în Lumea Subpământeană, în timp ce Ovidiu însuși o descrie pe Circe ca evocând Noaptea din Erebus; mai mult, el plasează reședința ei pe teritoriul cimerienilor, precum și pe cel al lui Somnus.21 [5] Prin urmare, este posibil ca în pasajul ovidian să existe un ecou al acestei viziuni „înspăimântătoare" a lui Nox și a viselor pe care le-a adus: este incontestabil faptul că poeții romani au accentuat în mod repetat aspectele terifiante și „din lumea subterană" ale zeiței.21 [6] Totuși, la o lectură mai atentă,

---

[595] PAPASTAVROU 1992, n. 8. Pentru o examinare a descoperirilor individuale, vezi secțiunea dedicată iconografiei de mai jos.

596 NENCINI 2004, pp. 128-129. VER G . *Aen.* VI 390 descrie noaptea «soporifică». NENCINI 2004, p. 129 a emis, de asemenea, ipoteza că macul ar putea fi «instrumental în restabilirea fertilității plantelor și animalelor: s-ar putea spune că, atunci când vine vorba de Ovidiu, unde este Ceres, există și macul ». O astfel de teorie nu își găsește nicio rațiune de a exista: de fapt, Ceres este numită la începutul poveștii (Ov. *Fast.* IV 645), ci doar pentru a explica efectele foametei; în plus, numele ei este folosit aici ca metonimie pentru grâu (FANT^HAM 1998, p. 214). Zeița, la fel ca macul, nu joacă niciun rol nici în ritul dedicat lui Tellus, nici în mit, în care protagonistul este Faunus. Atribuirea unui rol activ macului în economia poveștii nu pare, așadar, a fi o ipoteză admisă de text. Doar LYD. *De mmens* **.** IV 72 susține că festivalul era celebrat în onoarea Demetrei, pe care o echivalează evident cu Tellus l Gaia.

597 NENCINI 2004, p. 129.

598 EUR. *Hec.* 70-71. Este foarte probabil ca tragedianul să se fi referit la tradiția homerică, care plasa tărâmul Viselor dincolo de râul Ocean, în apropierea vieții de apoi: HOM. *Od.* XXIV 11-12.

m Cfr. VER G . *Aen.* VI 390; Ov. Met. XIV 404; XI 592-607. Țara cimerienilor era considerată un teritoriu situat la granița dintre tărâmul celor vii și cel al morților deja în tradiția homerică: HOM. Od. XI 14-19. Pentru o analiză mai aprofundată a pasajului homeric, vezi HEUBECK 1983, pp. 262-264.

600 Cf. PUBLISHER 1992, p. 939. Pe lângă etapele citate, cf. și versurile în care Noaptea este invocată în timpul vrăjilor și riturilor magice: Ov. Met. **VII** 192–196; VER G . *Fier* VI 264–267; SEARA. *Epod.* 5, 51–54. În HES. *Theog.* 123, Nyx și Erebo sunt copiii Haosului.

se va realiza că Nox este descrisă de poet într-un mod orice altceva decât înspăimântător: de fapt, Ovidiu afirmă că ea sosește „cu fruntea ei placidă înconjurată de maci”.[601] [602] [603] [604] [605] [606] [607] Adjectivul placida sugerează o atmosferă de calm și liniște în raport cu sosirea zeiței, un climat nepotrivit unei personificări recent apărute de pe țărmurile infernale, care este însoțită de *nigra somnia.* Rezultă că întunericul viselor trebuie atribuit unei cauze diferite: în acest sens, nu putem exclude posibilitatea ca Ovidiu să fi folosit termenul pentru a crea un hypalage referitor la Nox, căruia întunericul i se potrivește bine? [18] Trebuie să luăm în considerare și posibilitatea ca Ovidiu să-și fi derivat imaginea dintr-un model preexistent, întrucât expresia *Somnia nigra* apare deja la Tibullus pentru a contura aspectul viselor. [2W] În pasajul lui Tibullus, apar și Noaptea și Somnul, dar niciuna nu este conotată într-un mod „infernal”, așa cum nu există nimic care să urmărească originea viselor înapoi în tărâmurile infernale. 22°

Având în vedere explicația nesatisfăcătoare propusă de Nencini, este probabil posibil să se clarifice mai bine motivul care l-a determinat pe Ovidiu să folosească adjectivul niger *pentru* a descrie visele: pentru a face acest lucru, este util să se atragă atenția asupra destinatarului rugăciunilor lui Numa, adică Faunus. Cercetătorii au demonstrat că episodul ovidian este modelat după un exemplu virgilian : în Eneida, de fapt, Virgil povestește consultarea oracolului lui Faunus de către Latinus în pădurea de lângă izvorul Albunea.221 Cele două povești sunt caracterizate de numeroase asemănări, *111* dar ceea ce este important de subliniat aici este că ambele sunt de acord în a plasa evenimentul

---

601 Ov. *Rapid.* IV 661.

602 AEsCH. *Eum.* 745 de^ilsce Noapte „mamă neagră” (CU **Zero; rimează pfirep);** EUR. Ion. 1150 o descrie „cu rochia întunecată” **;** TIBULL. **III** 4, 17 îi dă Nopții o *cvadrigă neagră.*

2'9 TIBULL. II **I,** 90. În Hotărârea FANTHAM 1998, p. 217, expresia ovidiană este „Am un mesaj către Tibullus”.

604 TIBULL. **II** l, pp. 87–90.

605 VERG. *Aen.* VII 81-106. Cf. FANTHAM 1998, p. 213 și p. 215; P^ARKER 1993, p. 212; PORTE 1985, pp. 161-162. Pentru amplasarea izvorului Albunea, vezi PARATORE 1981, pp. 143-144. Conform lui BRIQUEL 1993, p. 85, pădurea din apropierea izvorului Albunea este aceeași menționată de Ovidiu în episodul consultării lui Numa în legătură cu instituirea Fordicidiilor , în timp ce FRAZER 1929, p. 318 a propus ca pădurea să fie identificată cu cea situată pe Aventin, menționată anterior de Ovid. *Fast.* III 295-296.

606 Vezi, de exemplu, sacrificiul preliminar și obiceiul de a se întinde pe pieile animalelor sacrificate: VERG. *Aen.* **VII** 92-95; Ov. *Fast.* IV 651-652 și 659-660. Pentru alte asemănări, vezi PORTE 1985, p. 161.

607 Virgil nu este la fel de explicit ca Ovidiu, dar o lectură atentă a pasajului arată clar că Latinus adoarme, iar Faunus îi dezvăluie în vis ce trebuie să facă: vezi în special VERG. *Aen.* VII 88. Cf. BRELICH 1976 [2] , p. 68; FRAZER 1929, pp. 318-319. S-a subliniat că practica incubării este de origine greacă: FANTHAM 1998, p. 215; BOMER 1958, p. 266. Manifestarea lui Faunus nu are loc în general direct, ci întotdeauna prin vocea sa, deoarece era aproape imposibil să-l vezi pe zeu; conform lui PLIN. *Nat. Hist.* VIII 151, doar primul cățeluș născut de o cățea care făta pentru prima dată a putut să-i vadă înfățișarea. O excepție în Ov. *Fast.* III 297-318, unde Numa reușește să vorbească direct cu Faunus, dar nu înainte de a-i întinde o capcană și a-l lega.

în timpul nopții și în a plasa apariția ulterioară a zeului într-un vis.223 Acest lucru explică în special motivul sacrificiului preliminar oferit de Numa lui Somnus: regele încearcă să-l îmbuneze pe zeu astfel încât acesta să-i aducă somnul, prin care Faunus s-ar putea manifesta. Prezența lui Somnus și, în consecință, a lui Nox, este, prin urmare, indispensabilă pentru obținerea răspunsurilor oraculare solicitate. Cei doi poeți au grijă să creeze o atmosferă încărcată de tensiune și, în anumite privințe, tulburătoare: conform lui Virgil, cei care cer sfatul oracolului văd numeroase *simulacre* (imagini , viziuni, dar și umbre sau fantome) plutind în fața lor, aud diverse voci și comunică direct cu Acheron, în timp ce la Ovidiu, somnul lui Numa este „zdruncinat de teroare".[608] [609] [610] [611]

Autorii antici îl prezintă pe Faunus ca un zeu profetic, care dezvăluie viitorul oamenilor prin vocea sa și nu prin semne;225 Dominique Briquel a subliniat natura amenințătoare și periculoasă a divinității, care, de fapt, se manifestă întotdeauna noaptea, din adâncul pădurii și pe neașteptate , surprinzându-i pe oameni și provocându-le frică.226 Nu este o coincidență faptul că Servius îl consideră pe Faunus un zeu infernal, în timp ce Isidor din Sevilla îl identifică cu Incubus.227 În acest punct este de înțeles de ce Ovidiu a descris visele aduse de Nox ca fiind *nigra:* adjectivul nu ar trebui să se refere atât la originea lor „infernală", cât la apariția iminentă a zeului în vise, un eveniment care provoacă un efect înspăimântător și terifiant. Prin urmare, aceasta explică și originea somnului neliniștit al lui Numa: manifestarea

608 VERG. Aen. VII 89-91 (cf. BMQUEL 1993, p. 82 si p. 88); Ov. *Rapid.* IV 666.

609 SERV. Aen. VII 81: *Faunas chròò "ri;ç dictus, quod voce, non signis ostenditfutura.* Cfr. LUCR. IV 583-585; Cic. *De nat. deor.* III 6, 15; VA RR O *De ling. Lat.* VII 36; D. SERV. *Aen.* VIII. SERV. 314. Faun. Georg. caracteristici: cfr D. SERV *Aen* VIII 314 *(hos Faunos etiam Fatuos dicunt, quod per stuporem divina pronuntient* Gaius Basso (in LACT. *Div. inst.* I 22, 9-10) a profema Faunao donne.

610 Vezi în special BRIQUEL 1993, p. 80. Conform aceluiași autor (p. 82), contactele dintre oameni și Faunus trebuie considerate o „relație arhaică, preculturală, în care oamenii și divinul pot intra în contact direct, dar unde acest lucru se întâmplă cu mari riscuri, în afara tuturor normelor". Trăsăturile arhaice ale zeului erau foarte potrivite pentru a fi asociate cu un festival precum *Fordicidia,* a cărui natură arhaică a fost remarcată: PORTE 2003, p. 773; FRAZER 1929, p. 317. Vezi și D'ALESSIO 2013a, p. 124.

611 SERV. *Aen.* VII 91 *(Faunas infernas dicitur deas: et congrue; nam nihil est terra inferias, in qua habitat);* Este m . HISP. *Etim.* VIII 11, 104 Lindsay *(Quem vulgo Incubonem vocant, hunc Romans Faunumficarium dicunt).* Identificarea fusese deja avansată de același SERV. *Aen.* VI 775, dar fără o conotație neapărat negativă. Cf. D'ALESSIO 2013a, p. 123; BRELICH 1976 [2] , p. 69. AUGUST. *De civ. dei* XV 23 mărturisește identificarea cu Incubus și pentru Silva ni: [...] *Silvanos et Pana quos vulgo Incubos vocant.* DION. HAL. *Furnică. ROM.* V 16 îi atribuie lui Faun viziunile care își schimbă continuu forma, în fața cărora oamenii sunt îngroziți; Vocile tulburătoare care tulbură auzul sunt întotdeauna opera zeului.

epifanică a divinității provoacă, în general, teroare în om,[612] [613] [614] [615] [616]cu atât mai mult cea a unui zeu deosebit de înfricoșător, cum a fost cu siguranță Faunus.22 [9]

Atmosfera care pătrunde în cel de-al doilea episod al lui Ovidian este complet diferită ' unde se afirmă că niște maci au crescut lângă peștera Sornus, situată în țara cimerienilor.30 Poetul narează povestea metamorfică a lui Alcyone și Ceyx: acesta din urmă, pornind într-o călătorie pe mare, își găsește moartea în timpul unei furtuni violente. Soția sa, neștiind de soarta soțului ei, onorează asiduu zeii, și în special pe Juno, rugând-o să-i faciliteze întoarcerea soțului ei. Zeița, sătulă de rugămințile constante ale femeii pentru o persoană acum moartă, o cheamă pe Iris și îi poruncește să meargă la casa lui Somnus și să-l convingă pe zeu să-i trimită un vis în care Ceyx însuși îi dezvăluie soției sale trista soartă pe care a suferit-o. [1] În acest punct, Ovidiu inserează o lungă descriere a reședinței zeului, a cărei natură soporifică este evidențiată de la început.232 Poetul înfățișează apoi cu măiestrie un climat de torpeală extremă și liniște placidă, care învăluie complet zona: peștera în care locuiește zeul se află în cele mai adânci cotloane ale unui munte scobit, niciodată atins de razele soarelui. Totul este învăluit într-o ceață densă și lumina slabă a amurgului, nu se găsește nicio urmă de cântec de păsări sau strigătul vreunui alt animal. Singurul zgomot slab care se aude este murmurul unui firicel al râului Lethe, care curge în apropierea peșterii și induce somnul (invitat somnos). [617]În reprezentarea lui Ovidiu, puterea de a induce somnul a zeului se răspândește în tot ținutul și este atât de intensă încât chiar și Iris este pe punctul de a ceda

---

612 De exemplu, vezi OM. Imn. II 281-283 unde, după manifestarea Demetrei, „genunchii Metanirei devin slăbiți"; ea își pierde și vocea și nici măcar nu-și amintește să aibă grijă de fiul ei. Vezi și OM. Imn. V 181-184, unde Anchises, descoperind identitatea divină a tovarășului său (Mrodite), se înspăimântă, își întoarce privirea și îi acoperă fața cu mantia. O epifanie terifiantă apare și în OM. Imn. VII 34-53 (Dionis). Aceasta este similară cu modul în care Homer tratează relația divin/uman, unde manifestarea zeului nu provoacă tulburări în om.

613 Faunus apare de mai multe ori în *Fasti:* PARKER 1993, pp. 215-216, a evidențiat clar transformarea figurii zeului în funcție de dacă predomină „grecitatea" sa, corespunzătoare unor trăsături grotești și ridicole, sau „romanitatea" sa, unde Faunus este prezentat ca o zeitate puternică și respectată. Pentru o analiză a altor episoade ovidiene, vezi PARKER 1993, pp. 202-214.

614 BÖMER 1980, p. 395 a evidențiat dorința lui Ovidiu de a se distanța de tradiția precedentă, care plasa lăcașul viselor lângă râul Ocean și în vecinătatea pajiștii Asfodelelor (HOM. *Od.* XXIV 11-14), în timp ce cel al lui Somnus era plasat direct în Hades (VERG. *Aen.* VI 390).

615 Ov. *Met.* XI 476-591. Un episod similar se găsește în NONN. *Dion.* ^XXI 124-198.

616 Vezi Ov. Met. XI 586, unde Juno își găsește locul de naștere al lui So^rnus *soporiforam aulam.*

617 Ov. Met. XI 592-604. MURPHY 1972, p. 73 a subliniat modul în care descrierea lui Ovidiu servește drept un interludiu placid (vezi și OTIS 1970 [2] , pp. 247-248). Același cercetător a evidențiat derivarea episodului din modele elenistice. GA^SSG 2000, p. 1385 a recunoscut dependența lui Ovidiu de modelul homeric pentru descrierea peisajului: vezi HOM. *Od.* XI 13-19. Relația strânsă dintre somn și Lethe este deja prezentă în VERG. Georg. II 78 și în Aen. v 854.

influenței sale, reușind să scape de somn doar fugind.[618 619 620]

Din ceea ce povestește poetul, nu este deloc surprinzător să găsim, printre flora din jurul peșterii, macul și o serie de alte plante nespecificate, din care se obținea sucul folosit pentru a induce somnul *(Met.* XI 605-607):

> *Ante fores antrifecunda poppy florent innumeraeque herbae, quarum de lacte soporem Nox legit et spargit per opacas humid terras.*
>
> În fața intrării în peșteră, înfloresc maci roditori și nenumărate ierburi, din al căror suc Noaptea scoate somnul și îl răspândește umed peste ținuturile umbroase.
> (tradus de G. Chiarini, cu mici modificări)

Descrierea locuinței lui Sonus de către Ovidiu coresponde cu un pasaj din *Adevărata Istorie a lui Lucian* , unde sofistul prezintă peisajul din jurul orașului viselor, în care Hypnos guvernează ca rege și locuiește în palatul său: vegetația este alcătuită din maci și mandragore, plante asociate în mod obișnuit cu somnul datorită proprietăților lor.23 [5]

Am menționat deja abundenta documentație iconografică ce mărturisește relația dintre So^nns și plantă, care cel puțin din secolul al II-lea d.Hr. va deveni un atribut obișnuit și caracterizator al imaginii zeului.236 Asocierea a fost evident favorizată de proprietățile soporifere ale *papaversomnifeerumului,* care îl făceau perfect potrivit zeului somnului: de fapt, Virgil definise deja macul *drept soporiferum* (o expresie preluată ulterior de însuși Ovidiu), în timp ce mai mult de un autor a evidențiat efectul sedativ al derivatelor plantei.[621 622 623 624]În acest caz, poetul alege să sublinieze o altă caracteristică a macului, și anume producerea numeroaselor semințe: de fapt, adjectivul folosit este

---

618 Ov. Met. XI 629-632.

619 LUCIAN. v. H. II 33.

620 Vezi *mai sus,* p. 120, nota 210; vezi și *mai jos,* pp. 285-286. Vezi CUMONT 1942, p. 397: „Această plantă narcotică aparține, de fapt, lui Hypnos și caracterizează imaginile sale."

621 Pentru *soporiferum:* VERG. *Aen.* **IV** 486; Ov. *Fast.* **IV** 531-532; *Trist. V* 2, 24. Ov. *Am.* **II** 6, 31 definește macul ***drept causa*** *somni.* COL™. **X** l 04 consideră că macul este capabil să adoarmă (definit ca *profugos,* „rătăcitor"). Celsus oferă informații despre utilizarea macului pentru a induce somnul: CELS. **II** 32; **III** 18, 12; **III** 18, 13-14. MACROB. ***Sat.*** **VII** 6, 7 susține că medicii au vindecat insomnia cu mac. *Brev. exp. în Verg. Georg.* 78 evidențiază valoarea soporifică a plantei, afirmând că cei care o mănâncă adorm repede, în timp ce Ps. PROB. *Georg.* **I** 78 subliniază pur și simplu că macul, care crește în câmpurile cultivate, induce somnul. În final , **Ism. Hisp.** *Ettym.* **XVII** 9, 31 Lindsay consideră macul o plantă soporifică, care induce somnul bolnavilor. Cf. BÖMER 1980, pp. 400-401; CUMONT 1942, p. 397.

622 Vezi REED 2013, p. 360; MURPHY 1972, p. 74.

623 are o opinie diametral opusă . *Theog.* 762-763, unde zeul este descris ca călătorind pe uscat și pe mare, și NONN. *Dion.* **XXXI** 128, care îl consideră pe Hypnos un zeu rătăcitor **(rc₆pii!poitoç).**

[24] **Ov** . *Met.* **XI** 593; **XI** 618-622. REED 2013, p. 358 a legat pe bună dreptate adjectivul de proiecția unor efecte soporifere asupra zeului însuși și nu de voința de a amâna ordinele date de Juno; de asemenea, el îl considera pe Somnus atât purtătorul, cât și victima propriei puteri.

fecundus, care se referă evident la cantitatea mare de semințe conținute într-o singură capsulă.8 [Cu] siguranță, alegerea lui Ovidiu ar putea lăsa pe cineva nedumerit, întrucât contextul ar fi favorizat în mod logic utilizarea unui termen care accentua proprietățile soporifere ale plantei. Cred, însă, că explicația trebuie căutată în dorința poetului de a introduce o *variație* neașteptată , exemplificată prin adoptarea conștientă a unui adjectiv „neașteptat" (deși pertinent și pentru proprietățile plantei) pentru cititor.

Dacă în pasajul analizat, *papaverul* este, fără îndoială, legat de Somnus , nu el este cel care îl folosește în mod activ: de fapt, Ovidiu este destul de explicit în a-i atribui lui Nox sarcina de a extrage sevele soporifere din mac și din alte plante prezente și apoi de a le răspândi pe pământ (cf. verbele *legit* și **spargit*).* Ca și în pasajul din *Fasti,* personificarea nopții este, așadar, cea care are un rol activ în favorizarea somnului, în timp ce Somnus este configurat ca o entitate complet pasivă.9 [Nu] este o coincidență faptul că poetul îl definește ca fiind „leneș, apatic" *(ignavus)* [și] , ulterior, îl descrie trezindu-se cu mare dificultate la sosirea lui Iris.240 Reprezentarea lui Ovidiu este jucată pe caracterul indolent al zeului care, prin însăși natura sa, nu acționează la persoana întâi, ci pare a fi într-un fel subordonat lui Nox, cel care aduce cu el și promovează concret somnul. Pasivitatea sa este demonstrată și în versurile următoare, unde Iris îl îndeamnă să-i trimită visul revelator lui Alcyone: zeul este de acord, dar și în acest caz deleagă sarcina lui Morpheu, unul dintre cei o mie de fii ai săi *(sc.* vise) și cel mai bun la a lua cele mai disparate forme.[625] [626]Odată ce sarcina i-a fost încredințată fiului său, Somnus se abandonează din nou *mollis langu.sau,* reluându-și somnul întrerupt.242 În episodul ovidian zeul nu este conotat negativ , într-adevăr, *în incipitul* discursului lui Iris care i-a fost adresat, puterile sale benefice și odihnitoare sunt exaltate: *placidim corporassime animi, de placidim corporassime, de animi, de corp. fessa ministeris*

[625] Relația dintre Somnus și vise este deja atestată de HOM. *Od.* XIX 562-567: prin cele două porți ale Somnului, una din corn, cealaltă din fildeș, visele adevărate și cele false erau trimise pe pământ. Cfr. VERG. *Aen.* VI 893-896. **REED** 2013, p. 363 a subliniat cum în pasajul ovidian descendența Viselor din Somnus poate fi citită atât la propriu, cât și la figurat . **Morpheus** este considerat una dintre personificările viselor, capabilă să ia doar forma unor oameni: Ov. *Met.* XI 633-638. Alte vise se puteau transforma în animale sau obiecte neînsuflețite, iar Ovid le oferă numele: acestea sunt, respectiv, Phobetor și Phantaso (GALASSO 2000, p. 1386 a observat cum clasificarea ierarhică a fraților este o trăsătură tipică a mitologiei elenistice). Cf. Ov. Met. XI 638-643. Ov. Met. XI 646 introduce o noutate în reprezentarea lui Somnus: întrucât este considerat tatăl viselor, este portretizat ca un bătrân *(seniorul).* Cf. GALASSO 2000, p. 1384.

626 Ov. *Met.* XI 648-649.

mulces reparasque labori.[627 628 629 630 631] Această reprezentare demonstrează clar că somnul nu a fost întotdeauna caracterizat de accente prevestitoare, menite să amintească de relația sa cu moartea;244 în acest caz specific, prin urmare, chiar și macul, ca instrument care favorizează odihna, pare să joace un rol pozitiv în anumite privințe.

Legătura dintre personificarea somnului și mac este atestată și în *Punica lui Silius Italicus* : după victoria zdrobitoare de la Cannae, în timpul nopții Ahanibal plănuiește să-și conducă armata sub zidurile Romei pentru a o asedia.24 [5] Această întreprindere a fost făcută imposibilă de soartă și de voința lui Jupiter însuși; așa că Juno, care este de partea poporului cartaginez, îl cheamă pe Somnus și îl îndeamnă să-și inducă un somn care să-l convingă pe conducător să renunțe la intențiile sale războinice.6 Zeul îndeplinește prompt cererea și pornește spre tabăra punică, nu înainte de a lua cu el *niște mac medicinal* pe care îl poartă în recipientul său în formă de corn.24 [7] Ajuns la cortul lui Hannibal, îl adoarme prin bătaia aripilor și îi insuflă odihnă prin ochi, atingându-l de tâmple cu toiagul letean.[632 633 634 635 636 637] Generalul cade într -un somn adânc, dar este chinuit de vise amenințătoare *(insomnie truculentă),* în care aude o voce care îl avertizează să renunțe la încercarea de a cuceri Roma; aceste viziuni au efectul dorit, iar Nifibale, îngrozit de minune, se teme să întreprindă întreprinderea pe care și-o propusese .

Episodul narat de Silius Italicus prezintă unele asemănări cu cele analizate

---

627 Ov. Met. XI 623-625. Cf. calitățile pe care Hera le atribuie zeului în HOM. ll. XI v 233. GALASSO 2000, p. 1386 a observat cum discursul lui Iris urmează „modelul tradițional al rugăciunii - invocarea divinității, menționarea atributelor sale, cerere".

628 Mai mult , HES. *Theog.* 763 afirmă deja că Hypnos este placid și blând față de oameni. Cf. LOCHIN 1990, p. 591. Cf. TIBULL. III 4, 19; SEN. *Here. fur.* 1066, care îl consideră pe zeu un fel de consolator al sufletelor.

629 SIL . IT. X 326-336.

630 SIL. ACESTA. X 337-350.

631 SIL. ESTE X 351-352. Dacă trebuie să mă concentrez pe rețeaua plantelor, atunci l'oppio.

632 SIL. EA. X 353-356. Lethaea *virga* este o repetare a lui VERG. *Aen.* V 854-856: *Ecce deus [sài.* Somnus] *ramum Lethaeo rore madentem/vique soporatum Stygia super utraque quassat/tempora.* Cfr. de asemenea STAT. Silv. V 4, 18. Cfr. SPALTENSTEIN 1990, p. 81-82.

633 SIL. IT. X 357-371.

634 **Spre deosebire de** ceea ce narează Ovidiu, în acest caz So^rnus ia parte activ în poveste, îndeplinind personal actul de a-l adormi pe Anbale.

2 51 Cf. celebrul episod al **dioç** HOM. *n.* X **I** V 231-360. În cazul în cauză, Juno intervine pentru a proteja viața protejatului său: cf. 2005, p. 28. Cf. și observațiile lui GANIBAN 2010, pp. 95-96, care considera că episodul Punica *dezvăluie* puterea, dar în același timp slăbiciunea Junonei și a lui Hanbal. Eroismul comandantului cartaginez se bazează pe necunoașterea voinței zeilor (cf. și pp. 96-98).

636 Pentru corn: LOCHIN 1990, nn . 32-33; 44b; 49; 55-58; 62; 66; 68; 70-73; 78; 94-96; 99; 104; 107; 117; 129-130. Pentru mac ca atribut al lui Somnus, vezi LOCHIN 1990, nn . 2-6; 11-34; 37; 44a; 49; 51-59; 62; 68; 72-74; 79; 83; 94-96; 117; 120; 127; 137; 138-143; 152-153; 159; 163.

637 STAT. *Theb.* **II** 144-145; V 197-200; **VI** 27; X 111; VAL. **FLAcc. VIII** 70-74. Cf. anche PRON TO *Defer ais.* 3, 10-11 și D. SERV. *Aen.* **I** 692. Cf. SPALTENSTEIN 1990, p. 81.

anterior: la fel ca în *Metamorfozele lui Ovidiu* , Juno este cea care solicită intervenția lui Somnus, de data aceasta fără intermedierea Iris.2 [50] Soția lui Jupiter pare să aibă o relație privilegiată cu zeul, întrucât apelează adesea la ajutorul lui pentru a-și duce planurile la bun sfârșit , așa cum mărturisește deja Homer.2 [51] Somnul lui _Nifibale_ amintește în unele aspecte de cel al lui Numa, descris în relatarea etiologică care stă la baza sacrificiului Fordicidienilor *:* de fapt, conducătorul cartaginez este și el cuprins de un somn neliniștit și terifiant, în care aude o voce de avertizare care aici îndeplinește o funcție oraculară, în același mod ca apariția lui Faunus.

Reprezentarea zeului oferită de Silius Italicus este perfect în concordanță cu reprezentările care apar pe monumentele iconografice: în mai multe cazuri, atât macul, cât și cornul, din care se toarnă lichidul soporific, sunt atribuite personificării somnului? Este acest ultim atribut atestat și de alți autori contemporani, precum Statius și Valerius Flaccus, care mărturisesc cum cornul își asumă această funcție începând cu sfârșitul secolului I d.Hr.? [53] În ceea ce privește macul , trebuie să luăm în considerare adjectivul folosit de poet pentru a-l califica: este un termen care nu este niciodată asociat cu planta.

în afara acestei ocazii, adică *medicatus.* [2] ™ În acest caz, se pare că atenția este pusă pe aspectele curative și medicinale ale papa ver *somniferum* care, așa cum s-a observat deja anterior, a fost utilizat pe scară largă în medicină atât ca analgezic, cât și ca narcotic.[638] [639] [640] [641] [642] [643]Totuși, adjectivul *medicatus* poate implica și un efect magic, la fel ca substantivul *medicamentus;* 256 dacă Silius Italicus ar fi vrut în mod conștient să facă aluzie la o astfel de posibilitate, trebuie să presupunem că acțiunea macului este cumva legată de un fel de vrajă efectuată de Somnus.257 [În] acest moment, am fi tentați să legăm somnul neliniștit care îl afectează pe Hannibal de acțiunea plantei: totuși, poetul nu pare să atribuie legumei un rol activ în procesul de adormire a conducătorului punic. François Spaltenstein a observat pe bună dreptate că singurele instrumente folosite de zeu pentru a induce somnul erau bătăile aripilor sale și toiagul letean, în timp ce cornul (și latexul de mac conținut în el) nu mai sunt menționate.8 În concluzie, chiar și în pasajul lui Silius Italicus planta este probabil menționată cu unicul scop de a aminti un atribut care îl caracterizează [pe] zeu (împreună cu cornul) și, în același timp, de a face aluzie la somnul care avea să-l lovească în curând pe Hannibal.

PAPAGALULE CORINNEI ȘI NUMEROASELE DURERI ALE POETULUI (AM. II *6,* 31 ȘI *TRIS.* V 2, 24)

Ovidiu dedică a șasea elegie din cartea a doua a *Amores-ului* lamentului rezervat papagalului, acum mort, pe care i-l dăruise iubitei sale.259 Acest tip de compoziție, care a avut cel mai ilustru model latin în al treilea poem al lui Catullus, [644]era considerat un *topos* literar ce se bucura de reguli și motive bine

638 SIL. EA. X 352 *(medicata mac).*

639 Vezi *mai sus,* pp. 22-28. Legătura lui So^rnus cu sfera medicală este atestată de descoperiri iconografice, unde, însă, zeul nu apare niciodată ținând un mac: cf. LOCHIN 1990, nn. 146-150. Este dificil să fim de acord cu afirmația lui SPALTENSTEIN 1990, p. 81, conform căreia utilizarea lui *medicatus* în raport cu macul «est inattendu, puisque c'est le pavot lui-me qui servait à 'medicare'».

640 Cf. VERG. *Aen.* v I 420 *(melle soporatam et medicatis frugiùus offam);* Ov. *Ei.* XII 109 *(flammea subduxi medicato lumina somno).* Termenul *medicamentus* poate indica atât medicamentul , cât și otrava sau filtrul magic, la fel ca și greaca **<pcip!laKov.**

641 VINCHESI 2001, p. 605 a tradus *maci medicinali* cu „maci fermecați".

642 SPALTENSTEIN 1990, p. 81. Somnul indus de bătaia aripilor este deja atestat anterior de SIL. IT. X 344-345 și de alți autori: cf. PROP. I 3, 45; Ov. *Met.* Viii 823 824; STAT. *Silv.* v 4, 16-17; *Theb.* X 148-151.

643 O comparație între elegia analizată și Ov. *Am.* ili 9 (dedicată jalei funerare pentru moartea poetului Tibullus) în THOMAS 1965, în special pp. 599-601. jale pentru moartea
a unui papagal se găsește în STAT. *Silv.* II 4 (pasărea a aparținut unui prieten al poetului, Atedio Meliore).

260 Poezia elenistică tratase deja tema: vezi AP VII 189-194; 197-216.

261 Pentru mai multe detalii, vezi BOOTH 1991, pp. 44-45. Vezi THOMAS 1965, pp. 602-609 pentru o analiză a structurii poemului.

codificate în epoca augustană.26' Poetul din Sulmona, amintind calitățile animalului decedat, afirmă că acesta iubea atât de mult să vorbească, încât nu avea suficient timp să consume multă mâncare, ci se mulțumea doar cu o nucă, cu semințe de mac și o picătură de apă pură (v. 29-32):

> *Plenus era minim, nec prae sermonis dragoste*
> *în multe feluri poți găsi acum mâncare;*
> *nux erat bait tibi causaeque papavera somni, pellebatque sitesim simplicis humor aquae.*
>
> Te-ai mulțumit cu foarte puțin și, de dragul vorbirii, ciocul tău nu avea timp să mănânce multă mâncare;
> dar o nucă și macul somnoros ți-au fost masă și o picătură de apă curată a fost de ajuns să-ți potolească setea.
> (tradus de L. Canali)

Leslie Cahoon considera papagalul un simbol pozitiv, reprezentând pietas *și* fides amorosa. Animalul, mâncând doar cât să poată vorbi mult timp, a fost interpretat de către savant și ca un model de simplitate și hărnicie.262 ÎN acest sens, semințele de mac erau deosebit de potrivite pentru a simboliza caracteristicile frugalității, deoarece cu siguranță nu erau un aliment valoros sau scump.

Semințele plantei erau deosebit de apreciate de păsări, așa cum demonstrează un pasaj din *Păsările lui Aristofan* , unde Pupăza afirmă că acestea pot găsi diverse alimente în grădini, inclusiv semințe de mac.26 [3]

---

262 CAHOON 1984, p. 30 și nota 21. Vezi și CAHOON 1984, pp. 34-35, unde cercetătorul a susținut că Ovidiu însuși este ascuns în spatele papagalului. În acest sens, vezi clarificările lui BOYD 1987, p. 200, care a subliniat că identificarea păsării cu poetul trebuie înțeleasă doar în sens lingvistic și nu etic: Ovidiu, ca donator, oferă doar modelul pentru cuvintele animalului (vezi p. 206). Cercetătorul (p. 206) a concluzionat direct că papagalul reprezintă „un iubit elegiac", în timp ce Coprin reprezintă „ *domina* elegiacă a păsării ". Descrierea lui Ovidiu despre dispariția păsării ar fi potrivită în termeni și mod pentru a face aluzie la moartea poetului elegiac.

263 ^MSTOPH. Av. 159–160. Celelalte alimente sunt: susan alb, mirt și frunze de mentă.

4. OVIDIO

În versurile lui Ovidiu, *macul* este desdito *causa somni (cauza somnului):* în acest caz, este probabil posibil ca poetul să fi vrut să sublinieze proprietățile soporifere ale plantei, legându-le de moartea papagalului. Într-adevăr, chiar contextul elegiei, și anume doliul pentru pasărea decedată , pare să sugereze o astfel de posibilitate.

Ovidiu folosește semințele plantei într-o cu totul altă manieră în cartea a cincea a Tristiilor *:* poetul își deplânge condiția și destinul, care l-au trimis să-și petreacă sfârșitul vieții în exil la Tomi, în Pont. El susține că necazurile sale sunt tot atâtea câte scoici de pe plajă, florile din tufele de trandafiri, semințele conținute în capsula de mac, animalele dintr-o pădure, peștii din mare și penele păsărilor (2, 23-27):

> ***Litara quot conchas, quot amoena rosariajlores, quotve soporiferum grana papaver habet, silva feras quot alit, quot piscibus unda natatur, quot tenerum pennis aera pulsat avis, tot premor adversis...***
>
> Câte scoici au plajele, câte flori au frumoasele tufe de trandafiri sau câte semințe are macul somnoros, câte fiare sălbatice hrănește pădurea, câți pești înoată în mare, câte pene de păsări brăzdează aerul ușor, sunt apăsat de atâtea adversități...

În acest caz specific, Ovidiu folosește macul într-o comparație menită să clarifice seria nesfârșită a propriilor sale adversități: cantitatea mare de semințe închise într-o capsulă se preta ca punct de comparație perfect. Încă o dată, el pare să evidențieze efectele soporifere ale plantei, numind-o * *soporiferum papaver**:* însă, termenul trebuie, cel mai probabil, să fie legat de specia de mac pe care poetul încerca să o evoce, și anume * *papaver somniferum**.*

5.

LIVIO

STRATEGEMA LUI TARQUIN CEL MÂNDRU ȘI CAPTURAREA LUI GABII (LLV. I 54)

În relatarea sa despre domnia ultimului rege al Romei, Tarquin cel Mândru, Livius se concentrează în special pe narațiunea evenimentelor care au dus la capitularea Gabii, o așezare latină situată pe *Via Praenestina,* nu departe de oraș. Armata romană a reușit să cucerească orașul nu prin forță militară, ci prin viclenia regelui său, care a conceput o stratagemă ce avea să devină proverbială de-a lungul secolelor. În timpul asediului, atacurile continue ale soldaților romani au fost respinse punctual de locuitorii din Gabii, care nu aveau nicio intenție să se predea. Realizând dificultățile excesive și risipa de resurse și energie, Tarquin a convenit asupra unui plan cu fiul său cel mic, Sextus, pentru a sparge în sfârșit apărarea orașului. Tânărul a simulat o ceartă amară cu tatăl său și a dezertat din armată; apoi s-a îndreptat spre Gabii, intenționând să ceară azil locuitorilor acesteia, asigurându-i de intențiile sale și plângându-se de abuzurile și relele tratamente pe care le suferise din partea regelui, atât de mult încât acum se temea pentru propria viață. Gabinii au căzut pradă înșelăciunii și l-au primit cu amabilitate pe Sextus, care le-a câștigat rapid încrederea deplină, până în punctul în care i s-a atribuit comanda armatei orașului. S-a comportat impecabil, înfruntând aceleași pericole și greutăți ca și soldații săi, încurajându-i pe demnitari să continue lupta împotriva tiranului roman și distribuind cu generozitate prada obținută din raiduri frecvente și victorioase. Consolidându-și acum puterea în oraș, Sextus a trimis un mesager tatălui său (care se afla la Roma, supraveghind construcția Templului lui *Jupiter Capitolin),* pentru a-l întreba cum să acționeze de atunci încolo. La întrebarea legatului, Tarquin nu a scos un cuvânt, ci s-a dus gânditor în grădina casei sale și acolo, fără a rupe tăcerea, a luat un băț și cu el a tăiat cele mai înalte capsule de mac (I 54, 6):

*... **regele, parcă deliberând, trece în grădina palatului, urmând mesajul fiului** său **; acolo, mergând în***

tăcere, se spune că a tăiat vârfurile macilor cu toiagul său.

... il re, come meditabondo, si recò nel giardino della casa, seguito dal legato del figlio; who, passeggiando in silenzio, si narra che abbattesse con un batone le alte teste dei papaveri

Mesagerul, care nu înțelesese porunca implicită a regelui, s-a întors la Gabii și i-a povestit comandantului său ce se întâmplase, acuzându -l pe Tarquin că nu i-a răspuns la întrebare din cauza firii sale irascibile și arogante. Cu toate acestea, Sextus a înțeles imediat semnificația acțiunii tatălui său și, în conformitate cu ordinele primite, a ordonat uciderea membrilor de frunte ai aristocrației orașului: unii au fost acuzați deschis în fața poporului, acuzați că au complotat pe la spatele lui Sextus din invidie, în timp ce alții, a căror reputație nu putea fi pătată, au fost uciși în secret. Astfel, înșelăciunea Tarquinilor a fost dezvăluită, iar Gabii au fost predați romanilor fără alte confruntări militare.[645]

Relatarea lui Livius corespunde perfect, deși cu unele variații, unui pasaj lung de Dionisie din Halicarnas (un contemporan al istoricului padovan), care povestește și el conflictul dintre Roma și Gabii și expedientul ulterior folosit pentru a cuceri orașul. Istoricul grec relatează exact aceeași întâmplare ca și Livius: trimiterea mesagerului și răspunsul tăcut al lui Tarquin, din nou explicit prin tăierea păstăilor de mac.[646] Totuși, în tratarea acestui episod, autorul demonstrează că este conștient de un precedent similar, descris deja de Herodot: Periandru, după ce a obținut tirania Corintului după ce i-a succedat tatălui său Cypselus, a trimis un ambasador la Trasibul, tiranul Miletului, pentru a cere sfaturi despre cum să-și mențină puterea cât mai mult timp și despre ce tip de guvernare să instaureze. Trasibul nu a răspuns cererilor insistente ale heraldului, ci pur și simplu l-a condus în afara orașului, la un lan de grâu, și acolo a început să taie spicele de porumb care se distingeau cel mai mult de celelalte; în cele din urmă, l-a concediat pe mesager. La întoarcerea acasă, mesagerul i-a povestit lui Periandru despre călătoria sa, susținând că nu a întâlnit niciodată un om mai nechibzuit, deoarece se lipsise de averea sa (în acest caz, de spicele de porumb) cu propria mână. Cu toate acestea, tiranul din Corint a înțeles sugestia colegului său și a pus-o în practică, eliminând fără discriminare cetățenii cei mai proeminenți. [647]Unii cercetători au subliniat, pe bună dreptate, că răspunsul tăcut al lui Thrasybulus și, mai târziu, al lui Tarquinius Superbus au valoare simbolică, întrucât trebuie descifrate de către

[645] LIV. **pp.** 53–54.
[646] DION. HAL. *Ant. Rom.* **IV** 53–57.
647 HDT. V 92. Cf. DION. HAL. *Ant. Rom.* IV 56, 3.

destinatarul răspunsului.[648]

A existat o lungă discuție despre originea întregii povești și dacă episodul livian este sau nu îndatorat tradiției istorice grecești: recent, unii cercetători au abordat această problemă și, dacă, pe de o parte, au recunoscut asemănările evidente care caracterizează ambele versiuni,[649] Pe de altă parte, au ajuns la concluzia că opera lui Herodot nu a influențat-o pe cea a lui Titus Livius, nici sursele sale, în special în ceea ce privește stratagema folosită de Sextus pentru a intra în oraș. [650]Este bine stabilit că istoricul latin cu siguranță nu a inventat o anecdotă de la zero datând din faza finală a epocii regale a Romei, ci mai degrabă a extras-o din texte analitice anterioare, chiar dacă nu este posibil să se determine care. [651]Cu toate acestea, unii au încercat să recunoască în diferitele versiuni ale poveștii un element comun mai multor tradiții antice, probabil de origine indo-europeană. [652]Recurgerea la presupuse rădăcini indo-europene poate fi o modalitate bună de a rezolva rapid problema derivării diverselor episoade similare prezente în diferite culturi, dar astfel de explicații nu iau în considerare diferențele. A stabili dacă narațiunea romană, și în special decapitarea păstăilor de mac, derivă dintr-un model dezvoltat anterior în Grecia este aproape imposibil de verificat, având în vedere stadiul actual al informațiilor disponibile, dar nu ar fi surprinzător dacă s-ar dovedi a fi indigenă. Totuși, nu cred că putem exclude *a priori* influența greacă (nu

[648] Cf. OGILVIA 1965, p. 209; NENCI 1994, p. 296.

[649]Acest lucru este evident nu numai din cererea de sfat și metoda folosită pentru a-l obține, ci și din expedientul folosit de Sextus pentru a intra în oraș, care seamănă foarte mult cu ceea ce a relatat Herodot (III 153-160) despre persanul Zopir și capturarea Babilonului de către Darius: vezi BRIQUEL 2008, p. 527; OGILVJE 1965, p. 205. Există însă și diferențe importante: schimbarea elementului vegetal (spicule de porumb/mac), locul unde are loc evenimentul (un lan de grâu în afara orașului / grădina privată a regelui), instrumentul cu care sunt tăiate plantele (nespecificat în tradiția greacă / un băț în cazul lui Tarquin), scopul consultării (consolidarea puterii la Corint / cucerirea Gabiilor).

650 Vezi MEULDER 2005, pp. 113-114. În ceea ce privește acțiunile întreprinse de Sextus pentru a câștiga încrederea gabinilor, KÖVES-ZULAUF 1987, pp. 143-144 nu a găsit suficiente dovezi pentru a acredita originea anecdotei romane în tradiția greacă.

[651] MEULDER 2005, p. 111 a emis ipoteza unei derivări a episodului lui Livius (și, în același timp, a celui narat de Dionisie din Halicarnas) din operele lui Fabius Pictor, Licinius Macer și Valerius Antias, susținând, de asemenea, posibilitatea ca o poveste similară să fi ajuns și în școlile de retorică din epoca augustană. Dionisie din Halicarnas, pe de altă parte, este sigur că îl cunoștea pe Herodot, dar istoricul grec și-a modelat și versiunea în conformitate cu sursele romane: cf. RUTLAND 1984, p. 202 și nota 10. Cf. și ZONARAS VII 10 Dindorf, care citează povestea lui Herodot despre Periandru și Trasibul ca o paralelă.

[652]Vezi MEULDER 2005, p. 111. Două episoade similare cu cel examinat se găsesc și în tradiția evreiască: pe acest subiect, vezi FELTON 1998, pp. 50-52. MEULDER 2005, pp. 115-116 a trasat, de asemenea, o paralelă în tradiția vikingă privind infiltrarea lui Sextus în Gabii: tocmai din cauza recurenței poveștii în diferite culturi, cercetătorul a susținut independența poveștii lui Tarquin față de modelele grecești, susținând originea sa romană. De o opinie contrară ESTE BRIQUEL 2008, p. 527; cercetătorul (p. 525) s-a arătat în favoarea teoriei indo-europene a celor trei păcate exprimată de Georges Dumézil. PROWSE 1971, pp. 165-166

neapărat herodoteană), care ar fi putut ajunge la Roma prin intermediul tradiției etrusce.[653] [654]

Dincolo de întrebările privind originea episodului, relativ interesante pentru studiul în cauză, este necesar să se ia în considerare faptul că acesta era deja prezent în istoria Greciei, și mai precis în Corint. Acest detaliu nu este nesemnificativ, întrucât familia Tarquinii își are originea în orașul peloponesiac: însuși Livius confirmă acest lucru, iar Cicero și Dionisie din Halicarnas sunt de acord. După căderea Bacchiadelor (antica dinastie conducătoare a Corintului) din mâna lui Cypselus, Demaratus, membru al familiei decăzute, a decis să-și părăsească patria. A început o lungă călătorie pe mare care l-a dus la Tarquinii, unde s-a căsătorit cu o femeie de origine ilustră, cu care a avut doi fii: Arruns și Lucumon, viitorul Tarquinius Priscus, tatăl sau bunicul lui Superbus. [655]Actul de tăiere a capsulelor papale de către al șaptelea rege al Romei este direct legat de tradiția orașului său natal, al cărui tiran primise sfaturi similare. Cu toate acestea, se pot observa diferențe semnificative între cele două relatări: în primul rând, în versiunea greacă, Periander joacă rolul petiționarului, în timp ce în versiunea romană, Tarquin este cel care dă sfatul în tăcere. În al doilea rând, există o diferențiere clară în elementul vegetal care trebuia să simbolizeze demnitarii orașului: în cazul lui Herodot sunt menționați spicele de porumb, în timp ce la Livius și Dionisie din Halicarnas sunt menționați macii. Această temă, fundamentală pentru înțelegerea episodului în cultura romană, va fi explorată în detaliu în curând, în timp ce aici este necesară o analiză mai aprofundată a primei întrebări.

---

a susținut influența precedentelor grecești (în special a lui Herodot), la fel ca și Ogilvie 1965, p. 205. GABBA 1967, p. 144, a identificat, de asemenea, elemente ale tradiției grecești în relatarea lui Livy (deși nu a fost specificat), recunoscând în același timp derivarea acesteia din anecdote și informații latine. MARTIN 1982, p. 162, a susținut că episoadele anecdotice (legate de pasajele lui Herodot) au fost probabil inserate în relatarea romană în jurul secolului al III-lea î.Hr. „pentru a consolida trăsăturile tirreniene ale figurii lui Tarquin al II-lea".

654 FELTON 1998, p. 50 considera că povestea romană este derivată din modelul grecesc ; **KoVES-ZuLAUF** 1987, p. 144, avea o opinie similară (cererea de consiliere și răspunsul simbolic ulterior ar fi elemente care atestă originea greacă a episodului). HOW-WELLS 1928 [2] , p. 54 considera că „analistii romani aplică povestea greacă mai puțin potrivit lui Tarquinius Superbus și fiului său Sextus în timpul șederii sale la Gabii", dar nu a oferit niciun motiv pentru a-și susține afirmația. Poate puțin prea riscantă este ipoteza lui MASTRO-CINQUE 1984, p. 213, care și-a imaginat că anecdotele referitoare la Tarquinius au fost inserate de Fabius Pictor sau de analiștii secolului al II-lea î.Hr., luând ca model textul herodotean.

[655] *descendența lui Superbus, fiul sau nepotul lui Tarquinius Priscus* ; istoricul se ține în cele din urmă de partea celor care l-au recunoscut ca fiul celui de-al cincilea rege al Romei: cf. LLlv. I 46, 4. Dion. Hal. Ant. Rom. III 65, 6, care îl consideră pe Tarquinius Priscus fără descendenți masculini, prezintă mai puține îndoieli: istoricul îl consideră pe Superbus nepotul său (cf. IV 31 , 1 , UNDE *Tarquinius Superbus* se referă la Tarquinius Priscus ca **1tá1t1toç,** „bunic"). Genealogia descendenței tarquiniene este deosebit de complexă: pentru o analiză mai detaliată, vezi GANTZ 1975, în special pp. 541-546; CAzANOVE 1988, în special pp. 616-624. Pentru relațiile dintre gens *Tarquinia* și gens *Tullia* , vezi CAZANOVE 1988, pp. 624-631 . Pentru legăturile dintre Tarquinii și Bacchiadi, vezi CAZANOVE 1988, pp. 631-637.

Citind atât textele herodoteene, cât și pe cele liviene, pare aproape că Tarquin se inspira din tradiția orașului său natal, demonstrând că învățase lecția predată de Trasibul și implementând aceeași stratagemă, deși într-un context diferit. Cu toate acestea, trebuie subliniat faptul că expedientul este strâns legat de dinastia Cypselidă, căreia îi aparținea Periander, o dinastie care fusese responsabilă pentru exilul fondatorului *ginții Tarquinia* . De ce ar folosi, așadar, Tarquin un stratagema asociat cu familia opusă Bacchiadelor? Răspunsul ar putea consta în observația că tradiția orașului trebuia să fie independentă de luptele de putere dintre clanuri, permițând astfel posibilitatea reînvierii unui gest devenit celebru de facțiunea rivală. Nici utilitatea expedientului nu ar trebui subestimată, deoarece l-ar fi eclipsat pe individul care îl implementase primul. În cele din urmă, o variantă a poveștii consemnată de Aristotel prezintă un interes deosebit: filosoful nu relatează episodul cererii de sfat a lui Periandru și răspunsul ulterior al lui Trasibul în versiunea sa herodoteană, ci inversează rolurile celor doi tirani, tiranul miletian cerând sfatul tiranului corintic. [656]Aceasta demonstrează existența unei tradiții care l-a făcut pe primul adevăratul protagonist al poveștii și inventatorul stratagemei. În încercarea sa de a înșela locuitorii din Gabii, Tarquin ar fi recurs la un stratagem deja testat de tradiția orașului său antic și cu siguranță cunoscut atât de el, cât și de fiul său, care, de fapt, a înțeles perfect instrucțiunile tacite ale tatălui său.

Trecând acum la a doua întrebare, și anume prezența macului în episod, centralitatea sa este evidentă. Cu toate acestea, rămâne neclar de ce tradiția analistică romană a ales *papaverul* ca instrument indicativ al soartei pe care Sextus Tarquinius urma să o rezerve conducătorilor orașului Gabii. Din scurtul rezumat al evenimentelor scrise anterior, funcția jucată de mac în cadrul poveștii este clară: simbolizează demnitarii, pe cei care dețin poziții de comandă în cadrul unei comunități. Acest simbolism a fost, fără îndoială, favorizat de însăși forma plantei: Livius este precis în relatarea că Tarquinius a tăiat capsulele care ieșeau cel mai mult în evidență din flora grădinii, la fel ca și Dionisie din Halicarnas.[657] [658] [659]Termenul latin folosit pentru a indica fructele, **capita**, are aici dubla funcție de a indica capsulele în sine și, simultan, de a face aluzie la capetele membrilor aristocrației, care aveau să fie în curând cosite la fel ca cele ale plantei. [Această] pluralitate lexicală a favorizat probabil trecerea de la spicurile de dalie „herodoteene” la macii „livieni”: **capita spicarum** este folosit doar în latina târzie și biblică, în timp ce **capita*

[656] ARISTOT. *Pol.* 1284a; 13lla.

[657] Lev. **I** 54, 6; DION. HAL. *Ant. Rom.* **IV** 56, 2.

[658] Cf. FELTON 1998, p. 45. **KoVEs-ZuLAuF** 1987, p. 145 a insistat asupra simbolismului capetelor, care ar fi făcut imediat aluzie la pedeapsa capitală prin decapitare.

659 Îi mulțumesc profesorului Massimo Gioseffi pentru valoroasa sa observație filologică.

papaverum este în uz comun, astfel încât valoarea simbolică a plantei este susținută și de limba* [însăși].

Textul lui Livius ar sugera în mod rezonabil că specia de mac prezentă în hortusul lui Tarquin este *Papaver somniferum,* varietatea cultivată a plantei. Însăși menționarea grădinii reședinței regelui pare să susțină această ipoteză, întrucât era de obicei o parcelă de pământ unde vegetația era special selectată și îngrijită. Macul de opiu se potrivea mai bine decât alte plante pentru a simboliza membri proeminenți ai aristocrației: de fapt, capsula sa este în general mai mare decât cea a altor specii și mai bogată în semințe. Și Dionisie din Halicarnas pare să confirme ipoteza recunoașterii lui *Papaver somniferum:* el susține că planta creștea în grădina suveranului (Kfjxoç) și specifică faptul că capsulele erau pline de fructe și gata de recoltare.[660] [661]Acest fapt pare să favorizeze identificarea cu macul de opiu. Această clarificare are probabil scopul de a sublinia bogăția plantei mature, care, în afara metaforei, trebuie să fi corespuns celor mai bogați membri ai elitei locale. Prezența plantei în grădina lui Tarquin ar fi justificată de frumusețea florii sale, dar scopul estetic trebuie să fi fost secundar celui utilitar: papaver *somnifeerum* ar fi furnizat semințe abundente pentru utilizare în prepararea alimentelor.

În cazul specific al episodului examinat, nu există niciun motiv pentru a atribui macului un simbolism legat de somn, moarte și uitare, datorită binecunoscutului său efect narcotic, așa cum a sugerat Debbie Felton. Cercetătoarea a interpretat prezența plantei ca o referință simbolică clară la soarta care avea să se abate asupra membrilor aristocrației Gabii, invocând proprietățile sale soporifere ca dovadă.[662] [663]O astfel de teorie ignoră informațiile furnizate de autorii antici: nici Livius, nici Dionisie din Halicarnas nu au inclus nici cel mai mic element care ar putea fi atribuit opiului sau efectelor sale. Dimpotrivă, istoricul grec este precis în descrierea capsulelor ca fiind complet coapte și gata de recoltare: 18 [acest] detaliu este deosebit de important deoarece, odată coapte, latexul nu se mai extrage din fruct, ci semințele sunt extrase. Prin urmare, pare clar că simbolismul asociat macului trebuie legat de abundența sa caracteristică de semințe, care era potrivită pentru a-i indica pe cei mai bogați aristocrați, în timp ce înălțimea plantei, care se înalță deasupra celorlalte din grădină, amintea perfect de

660 DION. HAL. Ant. Rom. **IV** 56, 2.

661 Cf. paralela cu relatarea lui Herodot, unde mesagerul corintean consideră spicele de grâu recoltate o comoară prețioasă. Conform lui FELTON 1998, p. *46,* acuratețea datelor furnizate de Dionisie din Halicarnas nu trebuie atribuită unei reelaborări personale a autorului, ci unei renașteri a tradiției transmise din surse analitice anterioare.

662 FELTON 1998, pp. 44-45.

663 DION. HAL. *Ant. Rom.* IV 56, 2. Cf. și VAL. **MAX. VII** 4, 2, unde se menționează *maxima et altissima papaverum capita,* „cele mai mari și mai înalte capsule de mac".

membrii proeminenți ai comunității latine. Ce sens ar fi avut să insistăm asupra unui simbolism implicit al morții, dacă actul de cosire a capsulelor era deja suficient de elocvent pentru a specifica soarta nefericiților locuitori ai Gabii? Rezultatul ar fi fost o redundanță inutilă, în mare parte tautologică, de semnificații. În cele din urmă, teoria lui Felton pare să sufere de o limitare care apare adesea în interpretarea simbolică a plantelor: aceea de a le atribui semnificații care nu sunt de fapt reflectate în pasajele textelor luate în considerare.

Linda Rutland s-a concentrat asupra locului în care a avut loc consultarea lui Tarquin și a răspunsului ulterior. Ea a subliniat discrepanța dintre versiunea greacă, care plasează evenimentul într-un lan de grâu din afara orașului, și versiunea romană, care îl plasează în grădina privată a *domus regelui* . Ea a explicat această diferență observând modul în care *hortus-ul* a jucat un rol fundamental în cultura romană: era un loc de recreere și odihnă, situat în centrul casei și prezent în case încă din cele mai vechi timpuri. [664]Pornind de la această centralitate, Rutland a putut oferi o explicație pentru schimbarea scenografiei care diferențiază versiunea lui Livius de cea a lui Herodot. Ea a susținut că, pentru Livius și sursele sale, ar fi fost de neconceput ca regele să părăsească orașul pentru a răspunde la un mesaj privat. Era mult mai logic să ne imaginăm suveranul retrăgându-se în grădina sa, unde putea găsi nu doar liniștea pentru a gândi, ci mai ales vegetația necesară desfășurării poveștii.[665]
666 667 668 669

Schimbarea decorului ar fi, așadar, un procedeu menit să evidențieze componenta tipic romană a poveștii. Rezultă că flora grădinii lui Tarquin trebuie să reflecte cumva și vegetația caracteristică Romei și Latiumului. Schimbarea elementului vegetal, și anume prezența macilor în loc de spice de porumb, pe lângă faptul că este o condiție necesară pentru a da credibilitate narațiunii (cerealele ar fi fost greu de găsit în grădina privată a regelui), trebuie considerată și o inovație atribuibilă romanizării poveștii în sine. De fapt, prezența plantei în flora italiană este atestată încă din 4400-4300 î.Hr. și, în acest caz specific, unele semințe datând din această perioadă au fost găsite lângă lacul Bracciano (la câțiva kilometri de Roma).21 Pe lângă faptul că era un element tipic al vegetației latine, macul trebuie să fi fost bine cunoscut de

[664] RUTLAND 1984, pp. 299-300.

[665] RUTLAND 1984, p. 202.

666 Vezi *mai sus,* p. 11.

667 Pentru amplasarea sanctuarului, vezi BOOKIDIS-STROUD 1997, pp. 1-8.

668 Vezi GUILLAUME-COIRIER 2001, pp. 1016-1017.

669 BOOKIDIS-STROUD 1997, p. 71; CALLIPOLITIS-FECTMANS 1962, pp. 142-143, pl. VI. Capsula de mac se găsește ca o contramarcă pe unele monede de argint datând din perioada 350-307 î.Hr.: BMC *Corinth,* p. 36, nr. 329. Vezi și BOOKIDIS-STROUD 1997, p. 2, nota 4.

gens-ul Tarquinia , deoarece în orașul lor de origine, Corint, era larg prezent și legat în special de cultul Demeterei și de sanctuarul zeiței situat pe Acrocorint.22 De la fața locului au fost recuperate câteva artefacte care mărturisesc asocierea plantei cu zeița: pe o farfurie importantă, datată în secolul al V-lea î.Hr. și provenind de pe teritoriul orașului, Demeter este înfățișată stând pe un tron, cu un polo, un sceptru, două spice de grâu și două capsule de mac.23 Unii cercetători au avansat ipoteza sugestivă de a considera reprezentarea de pe farfurie cea mai convingătoare reconstrucție a statuii. cultul sanctuarului? [4] Capsule de mac apar și pe decorațiunile arhitecturale ale templului, pe alte două farfurii și pe niște monede din epoca imperială bătute de oraș. [670]O porțiune dintr-un braț care poartă spice de porumb și mac a fost, de asemenea, recuperată din sanctuar; nu ar trebui exclusă posibilitatea ca fragmentul să fi făcut parte dintr-o statuie care o înfățișează pe Demeter însăși? [671]Oare recurența abundentă a plantei în reprezentările orașului mărturisește răspândirea sa largă într-o zonă în care, la câțiva kilometri de Corint, se afla și Sicyon, antica Mekone, unde Demeter a descoperit pentru prima dată macul?[672] [673]

Având în vedere importanța și prezența plantei atât la Roma, cât și la Corint, nu este surprinzător să o găsim în grădina privată a lui Tarquin.28 Cu toate acestea, ne-am putea întreba dacă includerea sa în episod este atribuibilă unei reconstrucții fictive, dar „corecte din punct de vedere filologic", a hortusului unei *domus* de la sfârșitul secolului al VI-lea î.Hr.: în esență, este legitim să ne întrebăm dacă macul ar putea apărea într-adevăr printre flora grădinii regale. În acest sens, Linda Rutland a preferat să nu adopte o poziție definitivă, afirmând că, pe baza datelor pe care le deținem, nu este posibil să depășim relatarea faptelor narate.[674] Paolo Nencini, însă, a fost mai hotărât, neconsiderând povestea lui Livy demnă de prea multă credibilitate și punând la îndoială veridicitatea episodului .[675] [676]În opinia mea, nu este clar de ce ar trebui să ne îndoim de informațiile furnizate de Livius și Dionisie din

[670] Pentru decorațiunile arhitecturale: BOOMDIS-STROUD 1997, p. 455, n. 39. Pentru farfurii: PEMBERTON 1989, p. 135, n. 293; p. 136, n. 296. Neconvingătoare și nesusținută de nicio dovadă documentară, fie ea arheologică, culticăsau literară, este teoria lui STROUD 2013, pp. 146-147, conform căreia vasele ar fi putut conține o băutură compusă tot din latex de mac. Pentru monede: EDWARDS 1933, p. 61, n. 384; p. 65, n. 415.

671 Vezi STROUD 1965, p. 23, tab. 9, fig. Și.

[672] *Ettym. Magn. s.* ***v.*** *MqK(óvl"f.*

673 Pornind de la episodul lui Tarquinio, **BECERRA** ROMERO 2009, p. 341 a susținut că macul era cu siguranță deja cunoscut și apreciat în epoca etruscă.

674 ROT^^D 1984, p. 202.

[675] NENCINI 2004, p. 47.

[676] ROT^^D 1984, P. 201, este de aceeași opinie. Pentru o posibilă reconstrucție istorică a capturării Gabiilor și a relațiilor care au existat între orașul latin, Roma și Etruria, vezi MARTIN 1982, pp. 162-163.

Halicarnas: dincolo de autenticitatea poveștii, care are evident un caracter anecdotic și ficțional, este ea pe deplin plauzibilă și credibilă? [1] Mai ales dacă se ia în considerare posibilitatea ca, așa cum am văzut, Livius să nu fi creat acest episod ad *hoc* , ci mai degrabă să-l fi extras din surse analitice mult mai vechi. Acest lucru ar justifica faptul că atât istoricul roman, cât și succesorii săi au inclus macul în conformitate cu o tradiție anterioară, conform căreia prezența plantei într-o grădină privată, chiar și cea a regelui, era mai mult decât posibilă. [677]Însuși Pliniu, în tratatul său despre mac, relatează stratagema lui Tarquin ca un exemplu al înaltei stime pe care romanii o aveau pentru plantă încă din cele mai vechi timpuri. Ar putea, așadar, să se presupună în mod rezonabil că *papaver somniferum* ar trebui considerat un element tipic roman , care înlocuiește știuletele de porumb din tradiția greacă? [4]

domus Tarquini (cel mai probabil folosită atât de Tarquinius Priscus, cât și de Superbus) a fost recent identificat . Aceasta era probabil situată între *Sacra Via* și *Nova Via,* pe versanții nordici ai Dealului Palatin și în apropiere de Porta Mugonia.5 Andrea Caranddini, [în] reconstrucția sa a *domus Regia arhaică târzie* (care trebuie identificată cu fosta *domus Tarquini),* a inclus două horti,6 dintre care unul ar fi putut fi deja prezent în vremea lui Tarquinius Superbus, oferind astfel fundalul peisagistic pentru scena examinată. Ar fi deosebit de interesant de știut dacă, în zona adiacentă domus , există urme de semințe de mac, o speranță care, însă, depășește cele mai roz așteptări.

Lăsând deoparte, cel puțin deocamdată, orice fel de întrebare legată de arheobotanică, anecdota transmisă de Livius și Dionisie din Halicarnas este utilă pentru conturarea personalității lui Tarquin cel Mândru și a fiului său, Sextus. L-a considerat istoriografia antică, în general, pe ultimul rege al Romei ca o figură paradigmatică a conducătorului rău, simbolul perfect al tiranului

---

32 NENCINI 2004, p. 47 ha sostreinato come la vicenda possa far rifference al *papaver rhoeas* e non al *somniferum,* ma ciò non constitutive un elemento never per negare la verosimimiglian za del racconto, nor tantomeno per rejectare la presenza della pianta nella flora latina già nel **VI** secolo aC

33 PLINIUS. *Nat. Hist*. **XIX** 169: *Și există dovezi că Tarquinius Superbus a fost întotdeauna în onoarea romanilor, care, tăind cei mai înalți maci din grădină, a răspuns în felul acesta ambasadorilor trimiși de fiul său acel sângeros.*

34 De remarcat în mod similar KovES-ZuLAUF 1987, p. 145, care considera introducerea tatălui „o Einzelheit italiană tipică".

35 Vezi COARELLI 1983, pp. 35-38, în special CARANDINI 2004, pp. 60-62. Vezi și COARELLI 2012, p. 46. Sursele antice plasau deja *domus* în poziția atribuită de arheologi: cf. LLlv. **I** 41, 4; PLIN. *Nat. Hist.* **XXXIV** 28-29. SOLIN. **I** 24 afirmă că doar Tarquinius Priscus a locuit în apropierea Porții Mugonia, în timp ce i-a atribuit lui Tarquinius Superbus o reședință pe Esquilin. Ulterior, reședința familiei Tarquinii a luat, cel mai probabil, numele de *domus publica:* cf. CARANDINI 2004, pp. 72-75.

36 Vezi CARANDINI 2004, p. 93, fig. 9b-c.

37 În această opinie , BMQUEL 2008, p. 524. JOHNER 1996, pp. 25-28, a identificat la Tarquin principalele trăsături ale inhumanitatis. FROMENTIN 2003, pp. 77-81 a evidențiat clar trăsăturile

despotic și sângeros? [7] Conform lui Livius, acesta trebuia să-și mențină puterea prin teroare, întrucât nu putea spera la bunăvoința poporului.[678] [679]Evenimentele deplorabile care l-au adus pe tron, și anume acuzarea și uciderea ulterioară a lui Servius Tullius, al cărui corp a fost desfigurat sălbatic la ordinul propriei sale fiice, Tullia, a doua soție a viitorului Superbus, sunt relatate pe larg atât de Livius, cât și de Dionisie din Halicarnas. [680]Odată ajuns la putere, Tarquin și-a demonstrat imediat natura feroce și lipsa de respect față de tradiție: a deposedat efectiv Senatul de putere și a administrat justiția numai după propria judecată, condamnându-și adesea dușmanii la pedeapsa capitală sau la exil. [681]Cu toate acestea, Livius i-a evidențiat abilitățile strategice și militare, care i-au adus considerația unui comandant excelent: Tarquin, de fapt, a condus campanii victorioase împotriva volscilor și a reușit să cucerească Suessa Pomezia.[682]

Cu toate acestea, asediul Gabii i-a pus armata la încercare; așa că, acolo unde nu a putut câștiga prin forță, a recurs fără ezitare la înșelăciune *(fraude ac dolo).*[683] [684] [685]Dominique Briquel a identificat pe bună dreptate - implementarea capcanei ca un element negativ și dezonorant în ochii soldatului roman perfect, a cărui virtute războinică ar fi fost suficientă pentru a învinge inamicul.43 În apărarea parțială a regelui, trebuie subliniat faptul că în versiunea transmisă de Dionisie din Halicarnas, stratagema de simulare a unei certuri între tată și fiu și cererea ulterioară de azil în orașul asediat sunt atribuite unei intuiții a lui Sextus și nu direct lui Tarquin.44 În orice caz, viclenia și viclenia subtilă a acestuia din urmă este o trăsătură tipică a ceea ce Carmine Catenacci a definit genial drept „înțelepciunea tiranului": manipularea gesturilor și a cuvintelor, utilizarea mesajelor codificate și

caracteristică lui Tarquin cel Mândru, recunoscându-i modelul în tradiția greacă referitoare la tiran, în special așa cum este conturată de Aristotel (conform cercetătorului, acest lucru este valabil mai ales în ceea ce privește descrierea oferită de Dionisie din Halicarnas). Vezi și GABBA 1967, p. 144 și GjERSTAD 1967, pp. 23-24.

[679] LIV. I 49, 4. DION PG. Ant. Rom. IV 41, 2-3 este explicit în a considera domnia lui Tarquinius o tiranie.

[680] Liv. I 47–48; DION. HAL. Furnică. ROM. IV 30-39.

[681] LIV. I 49; DION. HAL. Furnică. ROM. IV 41-44.

[682] LIV. I 53, 1–2. Cf. STAB. V 3, 4. Atât Livius, cât și Hov. Fast. II 687-688 condamnă în mod comun opera lui Tarquinius. Cf. și BMQUEL 2008, p. 532.

683 LIV. I 53, 4.

684 BMQUEL 2008, p. 526. Evident, aceasta nu înseamnă că romanii nu au recurs la stratageme pentru a obține victorii militare: vezi CAES. De *bell. Gall.* III 18-19; VAL. MAX. VII 4. Interpretarea lui JOHNER 1996, p. 27, conform căreia victoria obținută asupra Gabii prin înșelăciune a fost o crimă împotriva conceptului de diftdes, este excesivă (vezi și pp. 68-69).

685 DION. HAL. Ant. Rom. IV 55, I. VAL. MAX. VII 4, 2 este de aceeași opinie .

recurgerea la stratagemă pentru a urmări propriile scopuri sunt caracteristici care se repetă în reprezentarea despotului grec. [686]Acești oameni sunt adesea înzestrați cu o mare inteligență și pragmatism, deși sunt frecvent puși în slujba unor scopuri mai puțin lăudabile și chiar reprobabile; o caracterizare similară se potrivește bine și cu figura lui Tarquin cel Mândru.

Într-adevăr, el este cel responsabil pentru stratagema de a tăia capetele macilor pentru a-i ordona fiului său să elimine aristocrația Gabii, în toate versiunile care au supraviețuit. Cu toate acestea, motivele care l-au determinat pe ultimul rege al Romei să folosească această stratagemă sunt explicate diferit de autorii antici: Dionisie din Halicarnas spune pur și simplu că nu voia ca mesagerul să afle sfaturile sale pentru fiul său, în timp ce Livius este mai explicit, afirmând că Tarquin a acționat în acest fel pentru că nu avea încredere în legatul trimis de Sextus.[687] [688] [689]Neîncrederea manifestată este o altă caracteristică a comportamentului tiranului, mereu suspicios că va fi înșelat și înlăturat de la putere: el este priceput în a evita posibila trădare a mesagerului, care ar fi putut avertiza locuitorii din Gabii. Servius, rezumând pe scurt și imprecis această poveste, merge chiar până la a afirma că titlul de *Superbus* se datora numeroaselor acțiuni deplorabile de care Tarquin s-a făcut vinovat, dar în special din cauza afacerii menționate anterior? [7] Potrivit comentatorului virgilian, evenimentul trebuia considerat una dintre cele mai reprobabile mașinațiuni urzite de al șaptelea rege al Romei.

Expedientul conceput de Tarquin trebuie să fi avut un impact semnificativ în tradiția romană: de fapt, pe lângă pasajul servian menționat anterior, numeroși autori au inserat episodul în operele lor, în special ca exemplu de stratagemă vicleană.8 [Marele] succes literar de care s-a bucurat povestea este demonstrat de reprezentarea sa în tratatul lui Lorenzo Valla, care susține că Papa Bonifaciu al IX-lea – considerat un tiran despotic – a recurs la decapitarea macilor pentru a ordona condamnarea la moarte a celor care se

---

[686] CATENACCI **2012**, pp. **158-165.** Nu este o coincidență faptul că eruditul a ales consultarea lui Periander cu Trasibul, în versiunea sa herodoteană, ca paradigmă pentru a ilustra acest comportament. Tarquin își folosise deja viclenia pentru a-l acuza și condamna la moarte pe rivalul său Turnus Herdonius: Liv. I **50-51**; DION. HAL. *Ant. Rom.* IV **45-48.**

687DION. HAX. Ant. Rom. IV **56**, **2**; LIV. I **54**, **6.** Diferența dintre cele două versiuni a fost deja remarcată de FELTON **1998**, pp. **47-48.**

688 SERV. Aen. VI **818.** În relatarea lui Servius, nu se menționează orașul care urma să fie cucerit, iar figura fiului său, Sextus, dispare complet în favoarea legatului, care înțelege și execută ordinele regelui. **KoVES-ZuLAUF 1987**, p. **144** a citat pasajul lui Servius ca dovadă a originii romane a poveștii, care ar fi independentă de Herodot și de istoriografia greacă datorită diferențelor enumerate mai sus. Cu toate acestea, această ipoteză pare destul de dubioasă, deoarece nucleul poveștii este același.

689 este cazul cu VAL. MAX. VII **4**, 2, din FRONTIN. Blanket. I l, **4**, în POLYAEN. Blanket. VIII 6, de FLOR. I **l**, **7** Forster și al lui **ZonaRAs** VII IO Dindorf. Povestea se află și în MYTH. VAT. II **238** Kulcsàr, care reproduce exact textul Servant.

ridicaseră împotriva sa. [690]Cu siguranță nu este o coincidență faptul că marele umanist a folosit un episod din tradiția romană antică pentru a sublinia josnicia morală a papei, folosindu-l pe Tarquinius Superbus însuși ca punct de comparație.[691] [692] [693] [694]Nici pictorii nu au fost insensibili la farmecul episodului: Lawrence Alma-Tadema a pictat o pânză intitulată „Tarquinius Superbus" (1867, lecție particulară), în care regele este înfățișat în actul tăierii macilor din grădina sa (Fig. 3). A fost tabloul prima încercare a artistului de a imortaliza nu gloria și idealurile eroice ale antichității, ci mai degrabă corupția și imoralitatea unor figuri controversate, plasându-se astfel în contrast puternic cu tradiția picturală a subiectelor istorice la modă la acea vreme? [1] Reprezentarea scenei aderă destul de fidel contextului istoric, întrucât suveranul este portretizat cu un fel de baston în mână, iar atenția observatorului este concentrată în principal asupra capsulelor plantelor tăiate. Tocmai acest detaliu clarifică specia de mac pe care pictorul a ales să o înfățișeze, și anume *papaver somniferum,* demonstrându-i expertiza în domeniul botanic. Totuși, opera lui Alma-Tadema nu ar trebui considerată un fel de „fotografie mitologică": de fapt, așa cum a fost deja bine subliniat, pictorul nu era specialist în lumea antică și nici nu intenționa să devină unul? [2] Cu siguranță a fost un om a cărui dragoste pentru antichitate era sinceră și pasională, după cum demonstrează buna sa cunoaștere a textelor clasice și în special a operelor de artă greco-romane. 5 [3] Nu există nicio îndoială că Alma-Tadema a cunoscut direct evenimentele episodului Tarquin, cel mai probabil derivate din citirea povestirii lui Liviu. Cu toate acestea, inventivitatea artistului nu diminuează: pictura prezintă unele variații față de textul antic, cum ar fi prezența unei serii de personaje purtătoare de togă care așteaptă în fața suveranului, dintre care una ține o farfurie cu ofrande de legume. De asemenea, este dificil de distins care mesager este trimis de Sextus (poate bărbatul cu barbă din fundal?), care trebuie să fi fost singurul alt protagonist al scenei. Fundalul pânzei este alcătuit dintr-o serie de fresce modelate după cele găsite în mormintele etrusce: potrivit artistului, acest expedient ar fi dat mai multă credibilitate reconstituirii cadrului monarhic.[695]

Deși în aproape toate cazurile autorii care au repetat povestea nu au adus

---

[690] LAUREL. VALE. *Înfrângere.* Credință. *și ement. Constituție. don. al zecelea.* XXVIII 91.

[691] Autorul era cu siguranță conștient de tradiția livianã, întrucât în descrierea scenei inserează expresia * *in morem Tarquini*:* *LAUR. VAL. *De fals.* cred. et ement. *Const. don. deci.* XXVIII 91*.

692 BARROW **(2003) 2004**, p. **34** și p. **37.**

693 Vezi MUROLO **2007**, p. 55.

694 Alma-Tadema a adunat peste patru mii de texte referitoare la lumea antică: cf. BARROW **2007**, p. 51; QUERCI **2007**, p. 30. **Despre** documentația arheologică a artistului, cf. MURO LO **2007**, în special pp. 55-59.

vezi BARROW (2003) 2004, p. 37.

ss Ov. *Fast.* II 689-710.

modificări semnificative, Ovidiu face excepție: în *Fasti, el* relatează episodul înșelăciunii urzite de Sextus și capturarea ulterioară a orașului Gabii în legătură cu aniversarea Regifugium-ului , sărbătorit pe 24 februarie , la încheierea *T<minaliilor.* [696]Potrivit poetului, celebrarea era legată de expulzarea ultimului rege din Roma, *5* [697]deși majoritatea cercetătorilor au crezut că ritul nu comemora acest eveniment, ci implica mai degrabă un sacrificiu oficiat în *Comitium* de către *rex sacrorum,* care părăsea imediat orașul odată ce își îndeplinea datoria. [698]Attilio Mastrocinque, acordând în schimb crezare mărturiilor autorilor antici (Ovidiu, Pesto și *Fasti Silvii),* a acceptat explicațiile acestora și a legat celebrarea de comemorarea expulzării lui Tarquin, interpretând ritul ca un set de practici purificatoare. 58 Personal, cred că este posibil ca *Regifugium-ul* să fi fost celebrat chiar înainte de căderea monarhiei și să fi constat inițial într-o serie de practici efectuate de *rex sacrorum;* succese Acest rit nu a fost suprimat, ci, probabil începând cu instaurarea Republicii, a fost adăugată celebrarea expulzării regelui din Roma, care de-a lungul anilor a devenit chiar nucleul festivalului, în detrimentul ritului original. Aceasta ar explica de ce majoritatea autorilor latini sunt de acord că Regifugium *comemorează* expulzarea lui Tarquin cel Mândru din oraș: în confirmarea acestui fapt, tocmai cu ocazia sărbătorii de 24 februarie Ovidiu alege să povestească „faptele" ultimului rege al Romei până la căderea sa.

Referitor la anecdota menționată anterior, poetul preia tradiția analitică a cererii de sfat a lui Sextus, trimițând în acest caz un prieten tatălui său pentru

---

s [6] Ov. Rapid. II 685-686. Dello stesso parere FEST. s. v. *Regifogium,* p. 347 Lindsay *(Regifogium sacrum dicebant, quo die rex Tarquiniusfogerit e Roma)* ei Fasti *Silvii* (CIL I [2], p. 259 = DEGRAssi 1963, p. 265: *Regifogium, cum Tarquinius Superbus fertur ab urbe expulsus).*

secțiunea [7] Aceasta este explicația din PLUT. *Quaest. Rom.* 279D. Verrius Flaccus (CIL F, p. 234 = DE GRASSi 1963, p. 123) plasează o sărbătoare similară cu *Regifogium* (numele sărbătorii nu apare, dar ambele zile sunt comemorate cu acronimul QRCF: pentru explicația acronimului vezi MAGDELAIN 1980, pp. 5-11) pe 24 martie și neagă legătura acesteia cu expulzarea ultimului rege al Romei. Conform lui DEGRASSI 1963, p. 416, nu există dovezi care să ateste o legătură între *Regifogium* și fuga lui Tarquinius Superbus. Vezi și CIL F, p. 310. SABBATUCCI 1999 [2], p. 95 a emis ipoteza că îndepărtarea regelui *sacrorum* a fost legată de întreruperea activității lui Janus, care își desfășura funcția de protector al începuturilor în primele luni ale anului. GUARINO 1996, p. 393 a subliniat în schimb că în timpul festivalului *intra în acțiune un interrex,* care îndeplinea sarcinile unui *rex sacrorum,* considerând celebrarea momentul în care *rex* părăsea de bunăvoie orașul pentru a fi judecat de *patres.* Dacă această din urmă nu inițiau procedurile pentru înlocuirea sa, preotul se întorcea la Roma întărit de legitimitatea funcției sale și cu puteri depline. MAGDELAIN 1962, pp. 220-222 a interpretat în schimb *Regifogium- ul* ca o procedură menită să-l înlăture pe rege (și, odată cu căderea monarhiei, pe *rex sacrorum)* în acea perioadă a anului care marca sfârșitul anului precedent și începutul celui următor. Despre *Regifogium* , vezi și SCULLARD 1981, pp. 81-82 și KOPTEV 2003, pp. 10-11.

s8 Cfr. in particolare MASTROCINQUE 1984, p. 227-229.

a-l întreba cum să cucerească definitiv orașul. [699]În acest moment, Tarquinius merge în grădină, dar în loc de maci începe să taie corole de crin (Fast. II 703-706):

> ***Hortus odoratis suberat cultissimus herbis, sectus humum rivo lene sonantis aquae.***
> ***fllic Tarquinius sent latentia nati accipit et virga lilia summa metit.***
>
> Exista o grădină frumos cultivată, cu plante parfumate, brăzdată de un pârâu gălăgios. Acolo, Tarquin a primit mesajul secret al fiului său și a tăiat vârfurile crinilor cu un băț.
> (tradus de L. Canali, cu mici modificări)

Variația lui Ovidiu nu este cu siguranță nesemnificativă: el contrastează cu tradiția anterioară prin schimbarea mediului vegetal de care este legat simbolismul întregii scene. Trebuie să înțelegem acum motivul care l-a determinat pe poet să facă această schimbare, întrucât macul era mult mai potrivit decât crinul pentru a simboliza execuția notabililor din Gabii. Robert Maxwell Ogilvie nu a acordat prea multă importanță problemei și a rezolvat-o atribuind prezența *crinilor* în locul macilor obișnuiți unui simplu procedeu metric.[700] [701]Această teorie a fost criticată de Debbie Felton, care a remarcat pe bună dreptate slăbiciunea unei astfel de explicații.1 Prin urmare , cercetătoarea a căutat o soluție analizând simbolismul crinului: ea a recunoscut că planta poseda un simbolism legat de moarte, nu foarte diferit de mac. Cu toate acestea, trebuie să fi existat și o diferență între cele două specii botanice pentru a justifica alegerea uneia în detrimentul celeilalte, iar Felton a identificat-o în capacitatea crinului de a face aluzie la puritate și inocență. În opinia sa, crinii *ar* fi sugerat soarta morții care avea să lovească aristocrația din Gabii și, în același timp, ar fi evidențiat brutalitatea gestului, deoarece demnitarii erau condamnați în ciuda faptului că nu comiseseră nicio crimă.[702] [703] [704] [705]Ideea este cu siguranță sugestivă, dar, în opinia mea, suferă încă o dată de suprapunerea impresiilor moderne asupra simbolismului vegetal antic.

---

[699] Ov. *Fast.* II 701-702.

[700] OGILVIE 1965, p. 206. Stesso giudizio în MASTROCINQUE 1984, p. 211.

[701] FELTON 1998, p. 49: «Întrucât Ovidiu era evident capabil să includă ***papaver*** în versuri de poezie hexametrică și pentametrică, trebuie totuși să căutăm un alt motiv pentru care îl înlocuiește cu crini».

[702] FELTON 1998, pp. 49-50.

[703] VERG. *Aen.* VI 883. Prezența crinului ca ofrandă funerară nu este neapărat legată de simbolismul său: gândiți-vă doar la ce se întâmplă și astăzi, când rudele așează flori pe mormintele celor dragi. Printre acestea, singura cu o semnificație funerară specifică este crizantema, dar nu este neobișnuit să se aducă trandafiri, violete, crini etc., fără ca acestea să aibă vreo semnificație funerară asociată.

704 Persefona: Ov. *Fast.* IV 442. Hermafroditã: Ov. Met. IV 352-355.

705 Cf. Ov. Met. IV 352-355: file [sci!. Hermaphrodit] *repede cu aplauzele corpului său, coboară în latice, iar brațele sale lungi îl conduc, translucid în apele lichide, astfel încât dacă vreunul, semnul de fildeș acoperă paharul limpede sau alb de crin.*

Dovezile aduse de Felton pentru a demonstra simbolismul funerar al crinului la Roma se bazează în esență pe pasajul din Virgil în care, printre ofrandele rezervate defunctului Marcellus, apar și florile plantei. Totuși, nu este acest lucru suficient pentru a atribui semnificații similare crinului, deoarece există o diferență clară între utilizarea unui obiect și simbolismul său? [3] În ceea ce privește chestiunea purității și inocenței, și-a susținut cercetătoarea interpretarea prin colecția de flori realizată de Persefona, printre care apar și cele ale plantei, și prin episodul lui Hermafrodit, unde este asemănat cu crini albi puri? [4] Cu toate acestea, pare clar că în ambele cazuri floarea trebuie asociată cu frumusețea care îi caracterizează pe cei doi tineri și, în cazul specific al lui Hermafrodit, cu albul pielii sale? [5] În esență, *crinii* sunt frecvent asociați cu băieți și fete frumoase și sunt meniți să sublinieze atractivitatea lor fizică și cu siguranță nu puritatea sau inocența lor.

Prin urmare, motivul prezenței plantei în descrierea stratagemei lui Tarquin trebuie căutat în altă parte. Personal, tind să cred că Ovidiu a dorit să se îndepărteze de tradiția analitică precedentă pentru a-și evidenția propriile abilități inventive și poetice. Un poet rafinat precum el nu ar fi putut reproduce servil o poveste fără a insera variații care să ateste reelaborările sale personale. Alegerea crinilor, însă, nu s-ar fi putut produce fără o motivație specifică: respingând utilizarea macului, a cărui conformație fizică și proprietăți se potriveau perfect cu sensul fundamental al episodului, Ovidiu avea nevoie de o plantă care să poată exprima același simbolism. În acest sens, găsesc deosebit de interesantă mărturia oferită de Pliniu, care consideră crinul o -plantă deosebit de fertilă și luxuriantă, capabilă să producă cincizeci de bulbi dintr-o singură rădăcină.[706] [707]În acest context, se poate înțelege de ce Ovidiu a menționat în mod special crinii, întrucât și aceștia erau considerați deosebit de productivi și, prin urmare, potriviți să-i simbolizeze pe cei mai bogați cetățeni ai Gabiilor, fără a uita că, la fel ca macii, crinii se înalță și ei deasupra altor specii și erau potriviți pentru a-i indica pe cei mai proeminenți demnitari.

Într-un pasaj din *Metamorfoze,* poetul amintește din nou de gestul lui Tarquin, dar de data aceasta îl inserează într-un episod total diferit de modelul său. El povestește mitul lui Aglauros, fiica lui Cecrops, care violase secretul coșului în care Minerva îl ascunsese pe micul Erichthonius.67 Într-o zi, Mercur a venit la ea, cerându-i ajutorul pentru a obține dragostea surorii sale Herse: pentru serviciile sale, Aglauros a cerut în schimb o sumă considerabilă de bani. Minerva, înfuriată atât de lăcomia tinerei femei, cât și pentru că

---

[706] PLINIU. Nat. *Hist.* XXI 24: *nimic nu* este *mai puternic decât o singură rădăcină, care adesea produce cincizeci de bulbi.*

[707]Istoria lui Erythtonius este rezumată pe scurt de **APOLLOD.** *Biblia.* III 14, *6.* Cf. și HOM. *n.* 546-548; **H** E **L** L A N. *FGrHist* 323a **F** 27; HDT. VIII 55; SOPH. *Ajax* 202; EuR. *Ions.* 20–21 și 267–274.

aceasta profanase interdicția pe care o impusese conținutului coșului, s-a dus la casa Invidiei și i-a ordonat să o infecteze pe fiica lui Cecrops cu otrava ei. În [708]ciuda [709]voinței sale, Envidia nu poate face altceva decât să se supună zeiței: așa că își ia toiagul spinos și, ascunsă de un nor negru (Met. II 791-794):[710] *indiferent de ingrediente, florentia protect arva exuritque herbs et summa poppy carpit adflatuque su populos urbesque domosque polluit.*

> Pe oriunde trece, calcă în picioare florile de pe câmpuri, usucă plantele, taie vârfurile macilor și cu suflarea sa contaminează oamenii, orașele și casele. (traducere de L. Koch, cu mici modificări)

Ovidiu descrie personificarea ca distrugând tot ce îi iese în cale și include în acest caz macii înalți care, ca în episodul Tarquin, sunt tăiați cu un băț (belus). [711]Expresia *ne *summa papavera carpii** este o reluare evidentă a versului virgilian ***pall ente violas et summa papavera carpens**,* referindu-se la Naiada care culege florile pentru a i le oferi cadou lui Alexis, și aici reutilizată într-un sens negativ care contrastează cu descrierea idilică a lui Virgil. [2] Gestul de a tăia vârful plantei trebuie pus în relație cu povestea relatată de tradiția istoriografică romană, din care Ovidiu s-a inspirat cu siguranță. 3 [În] acest caz, așadar, poetul recuperează prezența macului, schimbând însă autorul material al acțiunii: ca în cazul Tarquiniei , capsulele papaverului *se* pretează mai mult

---

708 O, *Maestre.* II 708-786.

709 Vezi Ov. *Ex Pont.* III 3, 101, unde invidia este definită *ca inersvitium.* DICHE 1975, pp. 384-390 a demonstrat frumos cum una dintre principalele caracteristici ale invidiei este aceea de a fi leneșă, inactivă *(ignava):* inerția și refuzul de a acționa activ sunt aspecte tipice ale omului invidios. Nu este o coincidență faptul că Aglauro, atunci când este lovit de zeiță, se va transforma într-o statuie de piatră întunecată: Ov. *Met.* II 819-832. Vezi și CHINNICI 2002, p. 111. Despre invidia ovidiană, vezi NOCCHI 2013, pp. 185-188.

[710] Urmăresc reconstrucția textului realizată de BARCHIESI 2005, care înlocuiește substantivul *c^^-*mina**, prezent în ediția Oxford a lui R. Tarrant, cu termenul ***papavera**. După cum* a remarcat BARCHIESI 2005, P. 304, interpretarea propusă de Tarrant „nu este la fel de bogată în implicații ".

[71] Descrierea zeiței de către Ovidiu este magistrală prin puterea sa expresivă și prin asocierea imaginilor. Este dificil de stabilit dacă poetul a găsit inspirație pentru versurile sale în reprezentările iconografice ale zeiței, dar cu siguranță a existat cel puțin o pictură deosebit de importantă, opera lui Apelles și acum pierdută. LuciAN. Calum. 5 descrie pe scurt subiectul: este o reprezentare a Calumniei (celebră pentru că a stat la baza picturii cu același nume a lui Botticelli), în care apare și personificarea Invidiei. Conform informațiilor furnizate de sofist, aceasta era portretizată ca o figură feminină deformată, cu pielea gălbuie, vedere ascuțită și subțiere exagerată. DUNBBABIN-DICKIE 1983, pp. 19-37 au urmărit alte posibile mărturii iconografice ale Invidiei. CHINNICI 2002, p. 108 a subliniat pe bună dreptate cum Ovidiu și-a modelat descrierea zeiței pornind de la caracteristicile psihosomatice ale bărbatului invidios.

n VERG. *Bou.* II 47. Vezi BARCHIESI 2005, p. 304; MOORE-BLUNT 1977, p. 160; BÖMER 1969, p. 424.

73 Vezi BARCHIESI 2005, p. 304; GAALAsso 2000, p. 858; BÖMER 1969, p. 424.

74 GUILLAUME-COIRIER 2001, p. 1024, a oferit o explicație botanică bizară pentru pasajul în cauză: savantul este convins că Invidia a tăiat capsulele de mac pentru că era invidioasă pe productivitatea lor. Gestul zeiței ar fi servit, așadar, la împiedicarea germinării semințelor plantei.

decât orice alt element vegetal să-i implice pe cei care s-au distins în întreprinderile lor și care, în consecință, sunt urâți de personificarea invidiei, care prin natura sa nu poate tolera succesul altora. [4] Mulți autori antici au evidențiat acest aspect al acesteia, adică acela de a-i lovi pe cei care s-au distins și a reușit să obțină o poziție mai înaltă decât ceilalți: să rămână doar printre sursele latine, Lucrețiu, Cicero, Livy, Horace, Velleius Paterculus și însuși Ovidiu confirmă acest lucru.[712]

În concluzie, se pare aproape că, atât la Ovidiu, cât și la Liviu, plantei i se acordă o valoare superioară și o poziție proeminentă în comparație cu toate celelalte specii botanice, tocmai datorită caracteristicii sale de a se înălța deasupra lor, distingându-se astfel de mediocritate. Desigur, s-ar putea obiecta că Invidia distruge tot ce-i stă în cale (fie că este vorba de pajiști înflorite, ierburi, oameni, case și orașe) și că, prin urmare, macul nu joacă un rol anume în episod; totuși, menționarea sa specifică și insistența cu care apare în scene similare este, în opinia mea, o demonstrație clară a importanței sale simbolice.

[712] **LuCR.** III 74-77; V 1120-1132; **Cic.** ***Ver.*** II 3, 98; Lrv. VIII 31, 7; XLV 35, 5; HOR. *Carm.* II 10, 5-12; VELL. PAT. **I** 9, 6. Pe lângă pasajul analizat, vezi Ov. Rem. am. 369-370. Pentru o examinare mai aprofundată a caracteristicilor Invidiei și a pasajelor citate, vezi DICKIE 1975, în special pp. 379-384.

6.

MACROBIO

M ania , i LAARI ei *CoMPiTALIA* (Macrob. *Sat.* I 7, 35)

Macrobius dedică prima parte a operei sale poveștilor tradiționale care stau la baza celebrării *Saturnaliilor,* festivalul care a oferit titlul dialogului convivial. [713]Conform unei tradiții relatate de Agorius Praetextatus, unul dintre participanții la discuție, aceasta a fost introdusă de pelasgi și implica inițial sacrificii umane, în conformitate cu un răspuns al oracolului din Dodona. Abia datorită sosirii lui Hercule și sfaturilor sale înțelepte populația a abandonat astfel de practici în favoarea unui rit mai puțin crud: fiul lui Jupiter a sugerat dedicarea unor statuete umane lui Hades și a aprins lumânări lui Saturn, deoarece termenul grecesc τῆς πρὸς folosit de oracol se referea atât la oameni, cât și la lumini.[714]

După ce a auzit această explicație, Albinus Caecina, un alt invitat, intervine și observă că și ritul *Compitalia* a suferit o schimbare similară. El povestește că festivalul, celebrat în onoarea Larilor și a mamei lor, Mania, fusese reintrodus de Tarquin cel Mândru la ordinul unui oracol al lui Apollo din Delfi, care stabilise „să se ofere capete pentru capete" *(quo praeceptum est ut pro capitibus capitibus supplicaretur).* Regele a respectat ceea ce fusese prescris și a stabilit că, pentru siguranța familiei *(pro familiarium sospitate),* copiii urmau să fie sacrificați pentru a o potoli pe Mania. După căderea monarhiei și expulzarea lui Tarquin, Junius Brutus a interpretat diferit răspunsul lui Apollo și a decis să modifice sacrificiul *(Sat.* I 7, 34-35):

Nam capitibus alii et papaveri supplicar iussit ut responso Apollinis satis fieret de nomecapitum remote scilicet scelere infaustae sacrificiationis...

De fapt, el a ordonat să se facă rugăciuni cu căpățâni de usturoi și mac pentru a satisface răspunsul lui Apollo cu privire la capete, firește fără a se întina cu sacrificii

[713] Sabbatucci 1999 [2], p. 424-425.
[714] Macrob. *Sat.* I 7, 28-32.

nelegiuite...

Datorită intuiției lui Brutus, ritul a fost schimbat, iar căpățânile de usturoi și mac au înlocuit practica nelegiuită a sacrificiilor umane.

Până aici este, așadar, povestea etiologică care stă la baza *Compitalia;* totuși, ne întrebăm în ce consta ceremonia propriu-zisă, desfășurată anual de locuitorii Romei. Pentru a răspunde la această întrebare, este necesar să analizăm, cel puțin în coordonatele sale de bază, informațiile referitoare la *Compitalia. Din păcate, puține* informații [715]au supraviețuit cu privire la practicile rituale ale festivalului: acesta era cu siguranță *conceptual,* adică nu cădea într-o zi fixă a anului, dar data (în general între sfârșitul lunii decembrie și începutul lunii ianuarie) era proclamată anual de pretor. [716]Originea cultului este urmărită prin tradiție către Servius Tullius, care, conform legendei, s-a născut dintr-o relație prodigioasă între Ocrisia, o slujitoare a lui Tanaquil (soția lui Tarquinius Priscus), și zeul Vulcan sau *Lar Familiaris.* [717]Descendența lui Servius Tullius din larii domestici este deosebit de importantă, deoarece, așa cum subliniază Pliniu, din acest motiv viitorul rege a instituit festivalul *Compitalia,* celebrat în onoarea larilor.[718] [719]Varro oferă detalii suplimentare cu privire la Larii venerați în timpul acestei sărbători și specifică faptul că aceștia erau numiți *Lari Vîales,* în timp ce Suetonius atestă existența *Larilor Compitatesi.* Ritul era celebrat la *compita* (de unde și numele festivalului), adică la intersecția străzilor care marcau limitele cartierelor orașului (dar și în afara orașului), unde se ridicau mici altare la care se aduceau ofrande. [720]Dionisie

---

715 Dramaturgul Lucius Afranius (secolele II-I î.Hr.) a compus o comedie togată intitulată - Compitalia , astăzi pierdută: AFRAN. *SRP* II', **FF** 1-5, pp. 168-169 Ribbeck (cf. MACROB. *Sat.* VI l, 4). Mimul Laberius (secolul I î.Hr.) a compus și el o lucrare cu același titlu: LABER. **FF** 1-4, pp. 46-47 Bonaria (cf. AUL. GELL. X VI 9, 4).

716 *AUL.* GELL. X 24, 3: *Dienoni populo Romano Quiritibus Compitalia erunt; quando concepta fuerint, nefas.* Cf. MACROB. *sat.* I *4, 21.* Pentru data producerii nefixate, cf. VARRO *De ling. lat.* VI *25;* MACROB. *sat.* I *16, 6;* AUSON . *Eclog.* XXIII *(Defer. Rom.)* 17-18 Prete. Doar *Fasti Silvii* (CIL I [2] , p. *257*

= **DEGRAssi** *1963,* p. *264)* raportează o dată precisă pentru *Compitalia,* sărbătorită de la 3 până la *717*Ianuarie. Fasti *Furii Filocali* (CIL I', p. *256* = **DsGRAssi** *1963,* p. *239)* atestă jocurile de la *3* la *5 ianuarie* : sunt în mod rezonabil să fie considerate *ludi Compitalicii.* Cf. RAMOS CRESPO 1988, p. 211.

[5] Povestea este relatată în detaliu de DION. HAL . *Ant. Rom.* IV *2,* 1-3, care, însă, subliniază improbabilitatea poveștii. Cf. P **L** UT . *Fort. Rom.* 323A-C. PUN. *Nat. Hist. XXXVI 204* nu menționează Vulcan și îl consideră pe Servius Tullius fiul lui *Lar Familiaris.*

718 DE ONORABILUL HAL. ANT . *Rom.* IV 14, *3;* PUN. *Nat. Hist. XXXVI 204.*

[719] VARRO *De ling. Lat.* VI *25;* Svet. 31 *august.* Existența Larelor Compitale este confirmată și de unele inscripții: ILS nn. *3634-3635; 9252.*

[720] DION. HAL. *Furnică. ROM.* IV 14, 4. SCOL. Pers. IV 28: *Compita sunt loca in quadriviis qeri turres ubi saerifaia finita agricultura rustici celebrant: merito pertusa quia per omnes quattuor par tes pateant.* Sulla possibile ricostruzione dei santuari dei *Lares Compitales* cfr. OLANDA *1937,* p. *433-434;* RAMOS CMSPO 1988, p. 210. Meglio conosciuti i larari compitali di Pompei: cfr. GIACOBELLO 2008, p.

din Halicarnas folosește termenul 1t8A.avóç pentru a descrie darurile, substantiv care aici indică un tip de prăjitură (făcută din făină, miere și ulei) care urma să fie arsă pe altar. [721]Festivalul trebuie să fi avut un caracter vesel și cel mai probabil avea ca scop promovarea păcii, solidarității și a bunelor relații între vecini. [722]Potrivit istoricului grec, romanii celebrau riturile „în cel mai solemn și somptuos mod" (oepVJÌv tv toiç Kaì 1toÀ.uteÀ:fl), iar sclavii jucau un rol fundamental: de fapt, numai ei puteau participa la ceremoniile sacre.[723] [724]Dionisie, care consideră că destinatarii sărbătorii sunt niște „flpcosç 7tpovoomot" nespecificați (literalmente „eroii care stau în fața ușilor caselor lor"), explică prezența sclavilor argumentând că serviciul lor era deosebit de apreciat de eroi.2 Prin [urmare] , romanii puteau îmblânzi bunăvoința „flpcoeç" prin propriii sclavi, cărora le acordau o largă libertate eliminând orice semn al condiției lor, astfel încât aceștia să se simtă oarecum ușurați de trista lor soartă și să fie recunoscători stăpânilor lor.[725] [726] Prin urmare [727], *Compitalia* , pe lângă

106-110; VAN ANDMNGA 2000, p. *68-70.*

721 DION. HAL. *Ant. Rom.* IV 14, *3.* Cf. CHANTRAINE *1968,* pp. *872-873* (inițial termenul xEd.avvóç indica o ofrandă adusă zeilor chtonici și morților). RAMos CMSPO 1988, p. 210 a înțeles termenul grecesc ca «tortas y pasteles». Vezi WissowA *1912 c ,* p. *167* („Opferkuchen"); FRAZER *1929,* p. *455* („prăjituri"); DUMÉZIL 1961, p. *264* („galettes"); MASTROCINQUE 1988, p. 60 («focaccia cu miere»); FRASCHETTI 1990, p. *205* («focaccias»). Utilizarea lipiilor sau a dulciurilor este într-adevăr atestată de o serie de mozaicuri (toate din perioada târzie, în jurul mijlocului secolului al IV-lea d.Hr.) care au fost interpretate ca reprezentări ale ritului compitalic: vezi MESLIN *1970,* pp. 48-50. În schimb, unele picturi murale pompeiene înfățișează oferirea unei libații: vezi VAN ANDRINGA 2000, p. *78.*

[722] FRASCHETTI 1990, p. *209; WissowA 1912 c ,* p. *167.* PERS. IV *26-32* și SCHOL. *Pers.* IV *28* mărturisesc că în timpul *Compitalia* proprietarii de pământuri au atârnat jugul la răscruci: aceasta a marcat sfârșitul muncii agricole. Cfr. MASTROCINQUE 1988, pp. 153-154. Nu este foarte convingătoare interpretarea lui HOLLAND *1937,* p. *431* , care, pe baza unui pasaj din ViTRuv. *X* 8, *19,* a interpretat
723Termenul *iugum* se referă la o grindă transversală sau la orice construcție formată din doi stâlpi și un buiandrug. Este posibil ca festivalul să fi fost celebrat ușor diferit în funcție de locație: în esență, *Compitaliale urbane* puteau diferi de cele rurale.

[11] DION. HAL. *Ant. Rom.* IV 14, *3-4.* Cf. WARDLE 2011, p. *285.* Mama lui Servius Tullius, Ocrisia, fusese anterior sclava lui Tanaquil, care ulterior a eliberat-o și a primit-o în casa ei; în timpul captivității sale l-a născut pe viitorul rege al Romei, care și-a menținut legătura cu condiția servilă chiar în numele său: Servius, mai exact . Cf. DION. HAL. *Ant. Rom.* IV 1, *2-3.* FRAZER *1929,* p. *454 a legat* deja rolul jucat de sclavi în sărbătoare de linia descendenței lui Servius Tullius. **LLiv.** I *39, 5-6* se simte obligat să discrediteze teoria conform căreia Servius Tullius ar fi fiul unui sclav și el însuși un sclav: acest lucru mărturisește că această legendă era comună tradiției romane.

[724] DION. HAL. *Ant. Rom.* IV 14, *3.* Pe baza unui pasaj din POLLUX II *53,* HOLLAND *1937,* p. *432* a susținut că expresia lui Dionisie ar trebui interpretată ca „eroii care stau lângă porțile care marchează granițele".

[725] DION. HAL. *Ant. Rom.* IV 14, 4.

[726] Cf. FRASCHETTA 1990, p. 210. CATO MAIOR *De agr.* XII 5, 3 susține că numai în timpul acestei sărbători slujitorii puteau săvârși sacrificii fără permisiunea stăpânului lor; primeau și o rație mai abundentă de vin (cf. LXVI 57).

727 Vezi FRASCHE™ 1990, p. 210: « ... Compitalia devenise o zi sedițioasă și subversivă la Roma, ocazii de tumult pentru clasele inferioare: plebea tirifimă, libertinii și sclavii». Vezi MASTROCINQUE 1988, p. 61. Pentru mai multe detalii despre colegiile Compitalia, vezi MASTROCINQUE 1988, pp. 61-

promovarea relațiilor de bună vecinătate, avea și scopul de a atenua orice ostilitate care putea apărea între oamenii liberi și sclavi .

Cu toate acestea, de-a lungul secolelor, *Compitalia* nu a reușit întotdeauna să-și mențină intenția pacificatoare: pe lângă ritul propriu-zis, se celebrau și ludi *Compitalicii* , care, nefiind reglementate, constituiau un context potențial periculos: de fapt, acestea implicau organizarea de *colegii,* uneori manipulate de politicienii romani pentru a incita plebea și a propaga mesajul lor politic. Aceste jocuri erau considerate foarte vechi, deoarece datează din prevederile emise de Servius Tullius; nu este oare întâmplător faptul că Suetonius le plasează printre *antiquae caerimoniae* care căzuseră în desuetudine și au fost reînviate de Augustus? [728]Mărturia biografului, însă, dezvăluie că, cel puțin de la o anumită perioadă încolo, obiceiul de a celebra *ludi* dispăruse: în realitate, acest lucru s-a întâmplat probabil de două ori, în două momente distincte. Prima datează din epoca regală, când Tarquinius Superbus a abrogat o serie de legi emise de Servius Tullius, a modificat impozitarea și a interzis adunările (atât la țară, cât și la oraș) cu ocazia festivalurilor publice, de teamă că în timpul întâlnirilor poporul ar complota pentru a-l răsturna. [729]Dionisie din Halicarnas, care relatează aceste evenimente, nu specifică numele celebrărilor suprimate, dar printre ele cel mai probabil se numărau și *jocurile Compitalicii,* întrucât Tarquinius, după răspunsul lui Apollo, a reintrodus jocurile și a modificat *sacrificiul Compitalicii.1* Al doilea caz este mai cunoscut și studiat pe larg de istorici: în jurul anului 64 î.Hr., un senatus consultum a desființat acele colegii care [730]*se țineau împotriva ordinii publice,* iar printre acestea se numărau, fără îndoială, și *Compitalicii.* [731]Aceasta nu înseamnă că festivalul a fost complet anulat: de fapt, măsura viza doar jocurile și organizarea colegiilor , nu și sacrificiul care urma să fie efectuat la răscruci. [732]Un pasaj important al

63 și FLAMBARD 1981, pp. 156-158.

728 Pentru originea jocurilor, vezi PLIN. Nat. *Hist.* 204 *(Ob id Compitalia ludos Larilnts primum instituisse);* MACROB. *S a t .I* 7, 35. Cf. SVET. 31 august.

729 DION HAL. Ant. Rom. IV 43, 1-2.

730 Cf. MACROB. *S a t .* I 7, 34-35. Cf. FRASHETTI 1990, p. 215

731 AscoN. Pis. p. 7 Clark Pentru relația dintre *Compitalia,* politica din ultimele decenii ale Republicii și reforma augustană ulterioară, vezi FRASCHE™ 1990, pp. 210-265, la care facem trimitere pentru detalii suplimentare și pentru o discuție a bibliografiei anterioare extinse. Pentru motivele care au dus la desființarea colegiilor, vezi ASCON. *Mil.* p. 45 Clark; *Corn.* p. 65 Clark; Dio CASS. ^XXVI 42, 2-3 (pentru evenimentele din 67 î.Hr.). Pentru așa-numita „primă conspirație" a lui Catilina, care a avut loc între *66* și 65 î.Hr. în perioada Compitalia *(* a nu se confunda cu mai faimoasa conspirație din 63 î.Hr.), vezi CIC. *Cat.* I 15; SALL. *Cat.* 18, 5.

732 AscoN. *Pis.* p. 7 Clark: *qui ludi sublatis collegiis discussi sunt.* Pentru încercările ulterioare de reinstaurare a *ludi* , vezi CIC. Pis. 8 (în 61 î.Hr.); ASCON. Pis. p. 7 Clark (în 58 î.Hr., cu Publius Clodius ca protagonist: vezi LEWIS 2006, PP. 201-202). ÎN AL DOILEA CAZ, REINSTAURAREA A AVUT SUCCES, DAR A FOST DE SCURTĂ DURATĂ. SOARTA *Compitalia* după evenimentele din 58 î.Hr. este necunoscută

lui Suetonius mărturisește că, printre reformele religioase promovate de Augustus, s-a numărat și restaurarea unor practici care fuseseră neglijate până atunci: printre acestea, biograful menționează în mod specific ludi *Compitalicii.*[733] [734] [735] [736]Împăratul a inițiat o reformă a cultului antic al *Compitalia,* cu care erau asociați strămoșii familiei imperiale, Lares *Augusti.22* Scopul este destul de clar: reorganizarea cultului urmărea prevenirea posibilelor revolte și izbucniri de revoltă, prin stabilirea unor practici rezervate venerării dinastiei domnitoare și în special a fondatorului acesteia, pe atunci singurul deținător al puterii la *Roma* .

Evenimentele din cadrul *Compitalia* sunt, așadar, strâns legate de politica internă romană; dar în ce consta sacrificiul propriu-zis și ce tipuri de jocuri erau oferite publicului? Din păcate, este dificil să se dea un răspuns precis la aceste întrebări din cauza lipsei de materiale disponibile. Cu toate acestea, datorită descoperirii la începutul secolului trecut a unei serii de picturi murale în Delos (datate între sfârșitul secolului al II-lea și începutul secolului I î.Hr.) care înfățișează celebrarea riturilor Compitalia, este posibil să se formuleze unele ipoteze pe această temă. Unele dintre aceste fresce înfățișează cel mai probabil momentul precedent sacrificiului: trei sau cinci figuri (cel puțin patru dintre ele purtând toge) sunt adunate lângă un altar decorat cu ghirlande. Una dintre figurile purtătoare de togă are capul gol și...
El cântă la flaut dublu, în timp ce ceilalți doi sau trei sunt înfățișați *cu capetele acoperite cu voal* și ținând o *phiale* pentru libație sau recitând o rugăciune. La picioarele altarului sau, într-un alt caz, în spatele bărbaților în togă, sunt vizibili unul sau mai mulți servitori conducând un porc, în mod clar victima sacrificială. Picturile [737]*Compitalicilor oferă,* de asemenea, câteva reproduceri

---

, dar este foarte probabil ca festivalul să fi fost totuși sărbătorit anual, așa cum demonstrează referințele la rit la Varro și Dionysius din Halicarnas: vezi FRASCHETII 1990, p. 250; DELATIE 1937, pp. 112-114.

2' SVET. 31 *august* . Autorul nu specifică data la care s-a întâmplat acest lucru, poate în anii 12 sau 7 î.Hr.: vezi FRASCHETII 1990, p. 261; MASTROCINQUE 1988, pp. 164-165.

734 FRASCHETII 1990, p. 263. Reforma promovată de Augustus se configurează ca o asociere cultică între *Lares Compitales* și *Lares Augusti,* cu siguranță nu ca o înlocuire a primilor în favoarea celor din urmă, așa cum a înțeles PALMER 1974, p. 116. Atenția binecunoscută a prințului față de tradiție și față de *mos maiorum* nu i-ar fi permis niciodată să modifice într-un mod atât de drastic un cult a cărui vechime datează din zorii istoriei romane.

735 Mai multe detalii în FRASCHETII 1990, p. 263-265. Cf. WARDLE 20l l, p. 286.

736 Vezi HASENOHR 2003, p. 168.

[737] HASENOHR 2003, pp. 172-174. Chestiunea picturilor larilor este de mare interes , dar ar îndepărta prea mult discuția de subiectul în cauză. Pentru mai multe detalii, consultați lucrarea amplă a lui HASENOHR 2003, care a colectat tot materialul (inclusiv materialul bibliografic) și a abordat în detaliu problemele ridicate de dovezile iconografice și de patronajul aferent. Scene similare sunt vizibile și pe frescele larării din Pompei: vezi VAN ANDRINGA 2000, p. 70; ANNIBOLETTI 2010,

probabile: acestea aveau natură competitivă și luau în special forma unor concursuri de lupte (poate însoțite de unele burlesque) și probabil competiții ecvestre. Alături de concursuri, este posibil să fi fost puse în scenă și spectacole teatrale?[738] Acesta ar fi, așadar, nucleul practicilor celebrate în timpul *Compitalei de pe* Delos; totuși, trebuie ținut cont de faptul că, așa cum a subliniat pe bună dreptate Claire Hasenohr, festivalul ar fi putut suferi unele modificări datorită contactului cu tradițiile locale și, prin urmare, frescele nu pot fi considerate reprezentări exacte ale ritului oficiat la Roma. [739]Totuși, ar fi cel puțin curios dacă scenele nu ar reflecta măcar parțial practicile orașului. Cu siguranță, documentele iconografice prezintă o parte din rit așa cum era celebrat înainte de reforma augustană, prin urmare, în mare parte în forma sa originală. Același lucru este valabil și pentru mărturia oferită de Dionisie din Halicarnas care, așa cum a demonstrat bine Augusto Fraschetti, descrie cultul nereformat, deoarece nu face nicio mențiune despre *Lares Augusti.*[740] [741]Unii cercetători au emis ipoteza că *Compitalia* era o sărbătoare a *lustratio,* a purificării, pe baza unui vers de Propertius în care poetul, care amintește de un trecut simplu și pur, afirmă că *parva saginati lustrabant compita porci.* 29 În cele din urmă, sursele menționează un rit destul de particular: conform lui Macrobius, în timpul

pp. 88-92 (cu care nu sunt de acord în ceea ce privește interpretarea larilor și a altor zeități).

738 Lupte și curse de cai: LYDIA D . *De **mens.*** IV 9. Spectacole teatrale: PROP. II 22, 3-4; SUETUS *Aug.* 43. Despre tipul de jocuri organizate în timpul *Compitalia* de la Delos, vezi HASENOHR 2003, pp. 176-181. BRUNEAU 1970, p. 617 și MASTROCINQUE 1988, p. 63 au emis ipoteza că se practicau și jocuri similare cu „stâlpul nostru de unsoare". Îndoieli cu privire la meritul lor au fost ridicate de HASENOHR 2003 , p. 181. Jocuri gladiatorii au avut loc probabil și la Pompei, așa cum o demonstrează unele picturi: VAN ANDRINGA 2000, pp. 70-71; ANNIBOLETTI 2010, p. 88.

739 HASENOHR 2003, p. 170.

2s FRASCHETTI 1990, pp. 206-207. Totuși, Dionisie nu menționează *lauda,* deoarece aceasta a fost interzisă de consiliul senatorial din 64 î.Hr.

741PROP. IV 1, 23. Cf. ^RAMos CRESPO 1988, p. 210; MASTROCINQUE 1984, p. 215; FLAMBARD 1981, p. 156; DUMÉZIL (1974) 2001, p. 303; DUMÉZIL 1961, p. 264.

În timpul festivalului, se obișnuia să se plaseze efigii ale Maniei pe uși pentru a proteja casa de posibile pericole. [742]Festus atestă, de asemenea, un obicei similar, dar oferă mai multe detalii, afirmând că în noaptea celei de-a treia ore era necesar să se plaseze la răscruci bile și efigii de lână care să semene cu bărbați și femei: bilele simbolizau sclavii, în timp ce bărbații liberi erau reprezentați de figuri în înălțime. Aceste efigii erau daruri rezervate Larilor Compitalis, care se presupunea că erau mulțumiți de ofrandă fără a provoca alte daune comunității.

Informațiile raportate până acum mărturisesc că, în timpul ritualului Compitalia propriu-zis , nu s-au folosit *nici* căpățânile de usturoi, nici capsulele de mac menționate de Macrobius în povestea tradițională. Potrivit lui Juan Maria Ramos Crespo, Macrobius ar fi adaptat un expedient tipic al tradiției romane la povestea care stă la baza festivalului, acela de a înlocui capetele umane cu elemente vegetale. Savantul citează ca dovadă un pasaj din Ovidiu, în care Numa caută un remediu pentru a alunga ploaia de flegmă care a lovit Roma, cauzată de un Jupiter furios. Regele reușește să obțină o audiență la Tatăl Zeilor, care cere un cap ca ofrandă sacrificială: Numa răspunde spunând că va tăia o ceapă din grădina sa? [4] Potrivit savantului spaniol, Macrobius ar fi putut reelabora povestea lui Ovidiu pentru a explica trecerea de la sacrificiu

---

30 MACROB. *Sat.* I 7, 35.

31 FEST. sv *Laneae,* p. 108 Lindsay. Festus folosește pur și simplu termenul *noctu,* fără a specifica altceva: SYSKA 1993, p. 232 și RAMos CRRSPO 1988, p. 214 credeau că această practică avea loc în noaptea dinaintea sărbătorii, în timp ce FRASCHE™ 1990, p. 208 se referea pur și simplu la «noaptea sărbătorii».

3Z Probabil că erau atârnate pe pereții sanctuarului: ^RAMos CRRSPO 1988, p. 214. Faptul că, potrivit lui Macrobius, ofrandele erau plasate pe uși a fost explicat de HOLLAND 1937, p. 435: în oraș nu ar fi existat suficient spațiu pe pereții sanctuarelor pentru a conține dedicațiile tuturor persoanelor aparținând vicuselor . Deosebit de interesante sunt unele picturi murale din Pompei, care înfățișează balurile și efigiile: vezi VAN ANDRINGA 2000, p. 77.

33 FEST. sv *pilae etefgies,* pp. 272-273. Lindsay. RADKE 1983, p. 174, preluând o teorie formulată de Orro 1908, pp. 114-115 (cf. și TABELING 1932, pp. 16-18) , a susținut că un fragment din VARRO *Sat. Menipp.* F 477 Cèbe trebuie să fie legat de ritul Compitalia. Acesta spune: **su.spendit Laribu.s tfmarinasţ mollis pilas, reticula,* ***ac*** *strophia**. Cercetătorii care au legat pasajul de *Compitalia* au modificat termenul **marinas** cu **manias*,* ceea ce ar aminti de figurile din lână (sau făină) menționate de Festus. Cu toate acestea, dedicarea *pilae, reticula* și *strophia* (ghemuri, plase de păr și benzi de piept) Larilor Compitalis nu pare a fi relevantă pentru celebrarea festivalului. Pare mai corect să se lege fragmentul varronian de un rit de trecere feminină (nu, așa cum credea WISSOWA 1904, pp. 54-55, de la copilărie la adolescență, ci de la adolescență la vârsta adultă, poate înainte de căsătorie) rezervat Lar *Familiaris.* Vezi CÈBE 1996, pp. 1879-1880; FRAZER 1929, p. 455, nota 3; SAMTER 1907, pp. 378-380.

34 Da. *Rapid.* III 285-340. Anecdota este atestată și de PLUT. *Num.* 15 și de .ARNoa. *Adv. nat.* V l, 4-8. Povestea îi era deja cunoscută lui VALER. ANT. 25 F 8 Cornell, istoric al epocii silice.

uman impus de Tarquin cel Mândru până la schimbarea ulterioară de către Brutus.[743] [744] [745] [746] [747]Ramos Crespo a evidențiat, de asemenea, comparația forțată dintre înlocuirea capetelor umane cu cele de usturoi și mac și practica plasării de efigii ale Maniei pe uși, o comparație care, în opinia sa, nu ar fi fost explicată de latinist și care ar discredita utilizarea elementelor vegetale? [6] Personal, cred că teoria savantului spaniol dă naștere unor îndoieli: mă întreb de ce Macrobius ar fi elaborat o poveste atât de artificială, extragând-o, în plus, din alte episoade ale tradiției romane. Pare mai rezonabil să presupunem că autorul latin cunoștea o relatare etiologică a evenimentelor care au dus la o revizuire a ritului *Compitalia* în forma sa civilizată.

Din păcate, nu cunoaștem practicile originale stabilite de Servius Tullius pentru celebrarea întregii ceremonii (inclusiv a *jocurilor):* singurele informații despre această chestiune sunt furnizate de Dionisie din Halicarnas? [7] După cum am menționat deja, într-o perioadă care nu poate fi determinată cu precizie, *jocurile Compitalide* au fost abolite pentru o anumită perioadă; potrivit lui Macrobius, a fost Tarquin cel Mândru cel care a reintrodus jocurile, dar a modificat ritul care stătea la baza *Compitalia* și l-a adaptat la răspunsul lui Apollo din Delfi, care ordonase sacrificiul capetelor în favoarea capetelor? [8] Cu toate acestea, autorul nu explică motivele care au dus la reintroducerea cultului, la fel cum nu specifică motivul pentru care a fost consultat oracolul lui Apollo din Delfi. În acest sens , Attilio Mastrocinque a avansat o ipoteză pentru a reconstrui întreaga poveste: potrivit lui Dionisie din Halicarnas, în timpul domniei tiranului a izbucnit o ciumă teribilă, care a afectat în special copiii, mamele și nou-născuții. Din acest motiv, regele a decis să trimită o ambasadă la Delfi, condusă de cei doi fii ai săi, Alruns și Titus (cărora li s-a alăturat vărul lor Lucius Junius Brutus), pentru a întreba oracolul despre cauzele bolii și despre cum să o eradicheze.9 Livius discută și el despre expediția delfică trimisă de Tarquin, dar diferă de Dionisie în ceea ce privește motivul care l-a determinat să ceară sfatul lui Apollo. Istoricul latin nu menționează, de fapt, boala, ci relatează un prodigiu petrecut în *palat:* un șarpe a apărut dintr-o coloană de lemn, răspândind teroare în toată casa; Regele nu s-a speriat, ci a fost profund tulburat de cele întâmplate, atât de mult încât s-a bazat pe oracolul

[743] Conform lui MASTROCINQUE 1987, p. 163, modificările aduse ritului Compita introduse de Brutus au coincis cu dezvoltarea urbană a Romei, având ca rezultat crearea unui număr mai mare de *Compita Larum.*

744 RAMOS CRESPO 1988, p. 220.

745DION. HAL. Ant. Rom. IV 14, 3 descrie ritul în conformitate cu prevederile lui Servius Tullius.

*746*MACROB. *Sat.* I 7, 34. Autorul folosește termenul „ *ristitui"* cu referire la *ludi,* ceea ce ne face să presupunem în mod rezonabil că acestea au căzut în desuetudine pentru o anumită perioadă.

747 DION. H^. Ant. Rom. IV 69, 2.

din Delfi pentru a descoperi semnificația apariției. [748]În acest moment al poveștii, ambii autori nu se opresc asupra răspunsului oferit de Apollo, ci își mută atenția asupra lui Brutus și a profeției legate de succesiunea lui Tarquin. [749]Prin urmare, Mastrocinque a propus recunoașterea piesei lipsă din pasajul lui Macrobius și, în special, a luat în considerare ordinul dat de zeu, care implica potolirea Maniei prin ofranda de capete pentru salvarea capetelor, ca răspuns la cererea privind minunea șarpelui sau modalitatea de a elimina ciuma. [750]În absența unor dovezi certe, reconstrucția avansată de savant, deși fascinantă și plauzibilă, este în prezent ipotetică, dar ar confirma cunoștințele lui Macrobius despre o poveste tradițională care stă la baza Compitalia .[751] [752] [753] [754]Conform tradiției romane, Tarquinius a luat răspunsul zeului Delphic literal, instituind astfel sacrificiul odios al copiilor pentru binele comunității și demonstrându-și încă o dată natura de despot sângeros/4 Numai datorită intervenției și inteligenței subtile a lui Brutus a fost posibilă întreruperea - practicii atroce și înlocuirea capetelor tinerilor cu cele de usturoi și mac.45 Ca și în cazul stratagemei care a condamnat elita din Gabii la moarte, în care tăierea capita *papaverum -ului* trebuia să facă aluzie la soarta lor, și în cazul specific al poveștii care stă la baza Compitalia , sunt folosite două plante care ar putea înlocui mai bine decât oricare alta reprezentarea capetelor, cu care sunt prevăzute atât plantele de usturoi, cât și cele de mac/ [6] Expedientul conceput de Brutus este, așadar, perfect compatibil cu conformația fizică a bulbului și a fructului celor două plante menționate; referirea la capsulă ne conduce la ideea rezonabilă că specia menționată în pasaj trebuie să coincidă cu *papaver somniferum,* singurul care posedă un fruct mare.

Este clar că Macrobius s-a inspirat din tradiție pentru a nara evenimentele care au dus la instituirea ritului compital în forma sa fără vărsare de sânge și

---

[748] **LLev.** I 56, 4-5. Vezi Ov. *Rapid.* II 711-713. Vezi PARKE-WoRMELL 1956, p. 179, n. 438.

[749] Acesta este celebrul episod în care fiii regelui au consultat oracolul lui Apollo pentru a doua oară, întrebând cine va conduce regatul. Zeul a răspuns că cel care își va săruta primul mama va obține tronul. Doar Brutus a înțeles mesajul criptic al Pitiei și, prefăcându-se că a căzut, a sărutat pământul: LIV. I 56, 10 13; DION. HAL. *Ant. Rom.* IV 69, 3-4. Vezi și PARKE-WoRMELL 1956, p. 179, n. 439.

750 MACROB. *sat.* I 7, 34-35. Vezi MASTROCINQUE 1984, p. 220.

751 FRASCHETTI 1990, p. 215, nota 20 nu a fost de acord cu Mastrocinque, fără a specifica motivul pentru care nu a considerat această interpretare validă.

752 MASTROCINQUE 1984, p. 219 a observat că domnia lui Tarquin a fost caracterizată de acțiuni rele atât la nivel social, cât și religios; dovada acestui fapt este uciderea barbară a lui Servius Tullius (LIV. I 48; DION. HAL. Ant. Rom. IV 39), înmormântarea sa eșuată (**Liv.** I 49, l; DION. ^L. Ant. Rom. IV 40, 5-6) și violul suferit de Lucreția din partea lui Sextus Tarquinius (LIV. I 58; DION. HAL. Ant. Rom. IV 64-67).

753 Pentru un studiu mai aprofundat al figurii lui Brutus, un erou civilizator care își ascunde inteligența sub o mantie fictivă a prostiei, vezi MASTROCINQUE 1984, pp. 214-219.

754 Vezi S vs. RA 1993 , p. 83.

că presupusul sacrificiu al copiilor trebuie limitat exclusiv la sfera legendei.[755] [756] [757]Abia după ce a tratat povestea etiologică, autorul descrie pe scurt practicile cultice propriu-zise care urmau să fie desfășurate în timpul festivalului: acestea includeau dedicarea efigiilor *Maniei menționate anterior.48* Din acest motiv, nu sunt în mod deosebit de acord cu teoria avansată de Ekkehart Syska, conform căreia Macrobius ar fi amestecat două tradiții diferite care nu aveau nicio legătură una cu cealaltă.49 În timp ce savantul a susținut pe bună dreptate că latinul a inclus usturoiul și macul deoarece erau absolut potrivite pentru a reprezenta capetele umane și a observat corect că plantele nu aveau niciun rol în ritul propriu-zis, pe de altă parte, afirmația conform căreia Macrobius, incapabil să folosească *efigiile* pentru a înlocui - sacrificiul uman, ar fi inclus anecdota capetelor de plante nu este convingătoare. În acest fel, Syska pare să subestimeze informațiile furnizate de Macrobius, considerând-o un pur expedient pentru a explica problema substituirii capetelor. De asemenea, a avansat unele ipoteze privind interpretarea simbolică a usturoiului și macului, atribuindu-le semnificații apotropaice nespecificate.[758] [759]Ne-am putea întreba ce valoare apotropaică ar fi putut avea cele două plante dacă utilizarea lor ar fi făcut posibilă înlocuirea practicii sacrificiului uman: ele nu alungă niciun rău, ci servesc doar ca înlocuitor *(Ersatz)* pentru a preveni o practică crudă.5' Cererea de a oferi *capita pro capitibus* și sacrificiul uman (și apoi vegetal) care rezultă apare mai degrabă ca un rit substitutiv (ulterior fără vărsare de sânge), menit să calmeze Mania decât să neutralizeze posibilele pericole.5 [2] De asemenea, nu este clar de ce Macrobius ar fi amestecat două rituri diferite și fără legătură, forțând o conexiune care ar fi părut ciudată în ochii contemporanilor săi.53 [Cred] în schimb că autorul latin a dorit să amintească atât povestea etiologică, cât și acțiunea rituală propriu-zisă cu ocazia celebrării sărbătorii. Absența macului (și a usturoiului) în practica rituală își poate găsi o explicație simplă dacă luăm în considerare că planta era în mod normal semănată la Roma în primele luni ale

[755] FRAZER 1929, p. 456, era de aceeași opinie .

[756] MACROB. *Sat.* I 7, 35.

[757] SYSKA 1993, p. 232.

[758] SYSKA 1993, p. 232.

[759] **Din** câte știu eu, macul nu este niciodată folosit ca instrument apotropaic și nici nu i se atribuie semnificații similare .

5Z Macrobius nu oferă nicio informație cu privire la motivul unui astfel de sacrificiu: a fost poate legat de ciuma menționată de Dionisie din Halicarnas sau de prodigiul apariției șarpelui menționat de Titus Livius? Sacrificiul uman amintit de povestea tradițională pare a fi

anului (de la sfârșitul lunii ianuarie până în martie)5[760] [761] [762] [763]și, prin urmare, romanii nu ar fi putut avea semințe de mac disponibile în perioada în care *a căzut Compitalia.*

Diferența dintre tradiție și ritual se regăsește și în destinatarii ofrandelor: conform lui Macrobius, copiii și capetele de plante erau dedicate zeiței Mania, în timp ce nu se specifică nimic în ceea ce privește efigiile, care însă o reprezentau pe Mania însăși. Pesto, care descrie obiceiul propriu-zis de a plasa pilae și efigii la răscruci , consideră *Compitalia* o sărbătoare destinată Larilor (și, am putea adăuga, în special Larilor *Compitali).* Pentru a înțelege motivul acestor ofrande, este necesar să ne oprim asupra particularităților care caracterizează diferitele entități divine. Mania pare să joace un rol proeminent doar în povestea tradițională , deoarece nu este niciodată menționată în legătură cu *Compitalia,* cu excepția lui Macrobius. În ceea ce privește figura ei, avem foarte puține informații, dar o tradiție, urmată și de autorul Saturnaliilor , o considera *Mater Larum. Sunt atestate și* [764]forme ale numelui la plural, *Maniae,* iar acestea erau considerate sperietoare pentru copii, atât de mult încât doicele le foloseau pentru a-i speria. [765]Mai mult, se credea că sunt sufletele morților și fantomele care ieșeau din lumea de dincolo pentru a ajunge în lumea celor vii; Mania însăși era considerată mama sau bunica fantomelor. Alții considerau încă *Maniae* ca figuri compuse din făină și care înfățișau trăsături umane, dar

---

pentru a susține ipoteza unui rit menit să îmbuneze divinitatea: de-a lungul istoriei, romanii au recurs , deși foarte rar, la oferirea de victime umane, ca în cazul sacrificiului a doi Galei, doi greci, ordonați de Libri Sib^il să răscumpere impietatea unor Vestale după înfrângerea de la Cannae: LIV. XXII 57, 2-6; PLUT. QQuaest. Rom. 284A-C. Un sacrificiu similar a fost efectuat deja în 228 î.Hr., la începutul războiului împotriva Insubrilor: PLUT. *Marcel.* 3, 6. Sacrificiile umane au fost abolite de Senat în 97 î.Hr. (PLIN. Nat. *Hist.* 12), dar erau practicate uneori de criză extremă până în vremea lui Pliniu (vezi Nat. *Hist.* XXVIII 12): cf. SCHEID 2009, p. 93. Vezi și PRESCENDI 2007, p. 241. Consacrarea vieții unei ființe umane divinității era considerată cel mai prețios dar; poveștile care prezintă oferirea unui sacrificiu uman (ulterior înlocuit, în general, de obiecte neînsuflețite) au fost interpretate de PMSCENDI 2007, pp. 200-202 ca povești menite să stabilească limitele care existau între oameni și zei.

În ceea ce privește interesul și răspândirea culturii păgâne în epoca lui Macrobius, vezi analiza amplă realizată de CCAMERON 2011, pp. 231-272.

[761] PLAIN. *Nat. Hist.* XVIII 205. Cf. *mai sus,* pp. 12-13.

H MACROB. *Sat.* I 7, 35.

763 FEST. s. v. *pilae et efgies,* p. 272-273 Lindsay; cfr. de asemenea s. v. *Laneae,* p. 108 Lindsay. Cf. DUMÉZIL (1974) 2001, p. 303; WISSOWA 1912 [2] , p. 167, nota 6.

764 VARRÒ *De ling. Lat.* IX 61; *Antiq.* rer. *div.* F 209 Cardauni; MACROB. *Sat.* I 7, 35. Nu sunt de acord cu afirmația lui R.ADDKE 1983, p. 175, care a negat o legătură între Mania și Lares *Compitales:* această teorie este contrazisă de pasajul din Macrobius însuși. Cel puțin din timpul domniei lui Commodus, *fratres arvales* sacrificau două oi Mater *Larum* (nu mai bine specificat) și doi berbeci Larilor (considerați a fi zeități total benigne; în acest caz nu pot fi înțeleși ca *Lares Compitales):* SCHEID-TASSINI-RÜPKE 1998, n. 94, II, 3; 105b, 10; 107, II, 7; 114, I, 15.

[765] Vezi MASTROCINQUE 1984, p. 224, care a identificat o asemănare între *Maniae* și *strige.*

întotdeauna terifiante; în cele din urmă, Pesto afirmă că sunt *turpes deformesque personae.* 5 [766]Având în vedere natura terifiantă atât a Maniei, cât și a *Maniae,* ambele considerate divinități sau entități crude, nu este o coincidență faptul că Macrobius o menționează pe zeiță ca primitoare a copiilor sacrificați: în tradiție, numai datorită expedientului pus la punct de Brutus a fost posibil să se atenueze natura ei nemiloasă, în timp ce în efigiile ritualice *Maniae îi erau dedicate.*[767] [768]

În ceea ce-i privește pe *Lari,* pare mai potrivit să ne concentrăm atenția asupra relației lor cu *Compitalia,* decât să efectuăm o investigație *amănunțită* asupra caracteristicilor lor.61 Este incontestabil faptul că romanii considerau deja aceste entități divine în cele mai variate moduri: de fapt, Varro susține că Larii coincideau cu *Manii,* dar erau considerați și zei și eroi sau, conform opiniei anticilor *(antiquorum sententias sequens),* fantome, suflete ale morților.[769] [770]Dionisie din Halicarnas îi califică drept *flproeç xpovromot*, poate pentru a fi înțeleși, pe baza intuiției învățatului Isaac Casaubon, ca fiind cei care stau în fața ușii casei, deci la răscruce.63 Pe de altă parte, Cicero avansează cu prudență ipoteza conform căreia SaíJloveç-ul platonician ar fi putut coincide cu Larii, admițând dar fără a conceda posibilitatea, deja evidențiată de orator

---

766 FEST. *sv Manias,* p. 115 Lindsay: *Se spune că Manias sunt făcute din făină în figuri umane, pentru că devin urâte, ceea ce alții numesc maniólas: Dar Manias, pe care doicile le amenință copiilor mici, sunt larve, adică fantome, pe care le credeau zei și zeițe și pe care le-au adus din lumea de dincolo în lumea de sus. Există cei care cred că Mania este mama larvelor sau a fantomelor.* MART. CAP. II 163 Willis: *dar dacă sunt depravate din corp, Larvele sunt considerate și Maniae.* Cf. TABELING 1932, pp. 19-20; RADKE 1983, p. 175. FEST. *sv Maniae,* p. 129 Lindsay: *Maniae turpes deformesque personae.* TABELING 1932, p. 19 a tradus convingător termenul *personae* cu «Masken». SCHOL. *Pers.* VI 56 mărturisește existența unei entități masculine numite Manius, care prezintă aceleași caracteristici ca și omologul său feminin: *Manium dicit deformem et ignotum hominem eo quod maniae dicuntur indecori vultus personae, quibus pueri terrentur.*

767 TABELING 1932, p. 22 ha propuso di considerare tali simulacri „măști grotești". Per il carattere spaventoso di Mania cfr. TABELING 1932, p. 39: „Desigur, până acum am cunoscut-o pe *materLarum doar ca o figură întunecată a lumii interlope".*

768 PICCALUGA 1961, pp. 88-89, a criticat practica „împărțirii caracterului Larilor *"* și a pledat pentru studiul acestor entități în întregimea și complexitatea lor, deoarece considera că este ilegitim „fragmentarea arbitrară a unei teme religioase". În opinia mea, o astfel de viziune este deschisă unor critici similare: deși natura intrinsecă a Larilor rămâne intactă, nu este clar de ce aceștia nu ar trebui studiați în specificitatea lor, având în vedere că romanii înșiși le-au dat epitete distincte *(Lares Viales, Lares Compitales, Lares Familiares* etc.) pentru a sublinia diferitele lor funcții și caracteristici.

769 VA AR o *Antiq. rer. div.* F 209 Cardauns = ^^OB. *Adv. nat.* III 41, 1: *fiind* [sci!. *Lares] Manes și, prin urmare, mama Maniam fiind numită Larum, nunc aerios rursus deos et heroas (pronuntiat) appel lai, nune antiquorum sententias sequens Larvas esse (dicit) Lares, quasi quosdam genios etfunctorum animas mortuorum.* Stando a *Corp. luciu. lat.* VI, s. v. *Compitalia,* p. 244 Goetz festivalul avea o legătură evidentă cu sufletele morților: **9erov àyuairov ¿optai ai yivóug<ev>ai** tv **taîç Ô8oîç imò TÒJV 7tp001|KÓvtMV toïç VEKpoïç.** Cf. PICCALUGA 1961, p. 87; MASTROCINQUE 1988, p. 59, nota 7.

770 DION HAL. *Furnică. ROM. IV* 14, 3. Cf. TLG sv *Irpovw1C1a,* p. 1791-1792. Conform DELATTE 1937, p. 105 dau intentia de a veni *Lares Viales* e *Compitales.* MASTROCINQUE 1988, p. 64 ha interpret tato i *Lares Compitales* come le soule dei defunti eroizzati.

însuși, a unor ecuații similare.[771] [772] [773] [774] [775]În cele din urmă, speculațiile filozofice ulterioare diferențiază sufletele morților în funcție de funcția lor: cele pașnice, responsabile de îngrijirea și protejarea căminului, erau numite *Lares Familiares,* în timp ce altele, din cauza fărădelegilor comise în viață, erau forțate să rătăcească fără țintă pe pământ și luau numele de *Larve.* Când nu se putea stabili dacă spiritele erau benigne sau malefice, erau considerate Manes.65 Complexitatea naturii Larilor este, așadar, evidentă în sine; este necesar în acest moment să încercăm să înțelegem cum [erau înțeleși] *Lares Compitates* . În acest sens, Pesto oferă informații valoroase : el susține că ziua sărbătorii era sacră zeilor lumii subterane, care erau numiți *Laresi.* Deși Lares Compitales erau responsabili de protejarea răscrucilor și a cartierelor urbane, promovând astfel relații de bună vecinătate, ei posedau și o natură înfricoșătoare și periculoasă,68 probabil moștenită de la mama lor. Am - remarcat deja caracteristicile care distingeau figura Maniei, care era în general considerată o zeiță teribilă. Chiar și tradițiile care atribuiau maternitatea Larilor altor personaje mărturisesc legătura lor cu lumea de dincolo. Acest lucru este evident în special într-un pasaj din Ovidiu, care relatează povestea care stă la baza sacrificiului pentru Tacita Muta: Jupiter se îndrăgostise de nimfa Iuturna, care îi evita constant atențiile. Așadar, Tatăl Zeilor a decis să cheme toate Nimfele din Latium pentru a le cere ajutorul în blocarea rutelor de evadare ale surorii lor, astfel încât să poată ajunge la ea și să o facă a lui. Cu toate acestea, o Naiadă pe nume Lara nu a respectat porunca, a avertizat-o pe Iuturna despre pericol și, ulterior, a informat-o pe Juno despre infidelitatea soțului ei. Aflând de trădare, Jupiter i-a smuls limba Nimfei (de unde și numele Muta, sau Tacita Muta) și l-a chemat pe Mercur să o conducă la *Manes,* adică Regatul Morților, deoarece acela era un loc potrivit celor tăcuți: din acel moment, ea avea să fie într-adevăr o Nimfă, dar a mlaștinii Stygiane (sed *infernae nympha paludis erit).* Mercur, la rândul său, s-a îndrăgostit de Lara și a

---

771 Cic. *Tim.* 38 *Ax: Dar despre ceilalți, pe care grecii îi numesc Saipovaç , cred că este patria noastră, dacă se poate vedea că această traducere este corectă, iar cunoașterea și anunțarea originii lor este mai importantă decât îndrăznim să pretindem că știm.*

772 APU *Despre zeul Socr.* 152-153 Beaujeu. MARTIE CAPITOLUL II 155 Willis (cf. și 162-163 Willis) îl consideră pe Laris absolut pozitiv.

773 PLINY *Nat. Hist.* III 66 mărturii conform cărora existau în ai suoi tempi două sute șaptezeci și cinci de cruci în care erau venerate în *Lares Compitales.*

774 FEST. s. v. *Pilae et effigies,* pp. 272-273 Lindsay: **...** *acesta este festivalul zeilor lumii subterane, pe care ei îi numesc Lari.*

775 Caracteristicile terifiante și posibilul pericol al Larilor Compitali au fost recunoscute de numeroși cercetători: vezi FRAZER 1929, p. 455; PICCALUGA 1961, pp. 87-88; RAMOS CRESPO 1988, p. 218; FRASCHETTI 1990, p. 208; GIACOBELLO 2008, p. 52. Nu sunt de acord cu poziția lui HOLLAND 1937, pp. 437-438, care a negat natura lor periculoasă și înspăimântătoare. Recent, SCHEID 1990, pp. 589-593 (urmat de CoARELLi 2012, p. 175) a luat și el partea lor.

violat-o: din această uniune s-au născut doi gemeni, Larii, *qui compita servant et vigilant nostra semper in Urbe.* [776]Prin urmare, Ovidiu mărturisește clar funcția *Larilor ca protectori și gardieni* (în special ai răscrucilor), dar în același timp le atribuie o descendență infernală, deoarece mama lor era strâns legată de Lumea Subpământeană.

În acest moment, motivația romanilor pentru a oferi *pilae și efigii Larilor Compitalis devine de înțeles:* aceste daruri erau destinate să protejeze persoanele vii de acțiunile potențial dăunătoare ale acestor entități divine. Niciun membru al comunității nu a fost exclus, deoarece femeile, bărbații și sclavii aveau sarcina de a plasa figuri umane și gheme de lână la răscruci, cu care Larii trebuiau să se mulțumească, evitând în același timp să facă rău populației. [777]Așa cum Mania fusese potolită mai întâi cu sacrificii umane și mai târziu cu căpățâni de usturoi și mac în povestea tradițională, în ritul Compitalis, bărbații dedicau obiecte care se substituiau destinatarilor cultului lor. În acest sens, Georges Dumézil a susținut în mod convingător că practica dedicării *pilae și a efigiilor* a servit la înlocuirea sacrificiului uman amintit de tradiție.[778]

În concluzie, tot ce rămâne este să analizăm valoarea pilae *și a efigiilor* menționate de Pesto. Ramos Crespo a încercat să ofere o posibilă explicație. Cercetătorul, bazându-se pe argumentul anterior al lui H.J. Rose, a legat cele două ofrande diferite de *statutul social* al dedicatilor lor: doar bărbații liberi aveau dreptul să se reprezinte printr-o figură completă, oricât de stilizată, în

---

împotriva unei posibile naturi subterane a larilor, argumentând că mărturiile lui VÀARo *Antiq. rer. div.* F 209 Cardauns și Festus ar trebui înțelese doar ca speculații erudite. În opinia mea, această teorie ridică unele îndoieli, deoarece Varro, atunci când îi identifică pe *lari* cu *larvele,* afirmă clar că urmează credința antică *(antiquorum sententias sequens).* Prin urmare, informațiile furnizate de autor nu pot fi considerate pur și simplu o considerație personală a sa, ci trebuie legate de o tradiție preexistentă. Este , totuși , posibil ca natura subterană să nu se fi extins neapărat la toți larii: de fapt, așa cum a demonstrat bine SCHEID 1990, pp. 587-598, *larii* venerați de *fratres arvales* nu par să aibă nicio tentă malignă. PALMER 1974, pp. 115-117 a fost sceptic în a-i considera pe Lari (în special pe Compitali) drept sufletele strămoșilor, dar nu a negat posibilitatea ca aceștia să fie considerați *larve.*

[69] Ov. *Fast.* II 585-616. PALMER 1974, p. 117 a susținut că «Larii seamănă cu *hermaii* și Hermes greci în acest context»: personal, nu înțeleg motivele din spatele acestei afirmații.

[777] FEST. s. v. *Pilae et efgies,* pp. 272-273 Lindsay: *Pilae et efigies viriles et mulieùres ex lana Compitalibus suspendebantur in compitis, quod hunc diemfestum esse deorum inferorum, quos vacant Lares, putarent, quibu.s sot pilae, quot capita servorum; sot efgies, quot essent liberi, ponebantur, ut vivis parcerent et essent his pilis et simulam contenti.* Cf. anche FEST. ***s.*** v. *Laneae,* p. 108 Lindsay: *Laneae efgies Compitalibu.s noctu dabantur in compita, quod lares, quom is erat dies festus, animae putabantur esse hominum re^^M in numerum deorum.* Stimile explicazione di MACROB. *sat. I 7,* 35, care afirmă că efigiile (în acest caz al Maniei) aveau sarcina de a proteja familia: *factumque est ut efgies Maniae s^^ae pro singulorumforibus periculum, si quod immineret familiis, expiarent.*

[778] DUMÉZIL 1961, P. 264. MASTROCINQUE 1988, PP. 64-65, CARE A OBSERVAT CĂ OFRANDELE CARE ÎNLOCUIAU SACRIFICIILE UMANE ERAU ADESEA DEDICATE PUTERILOR LUMII INTERLOPE , este neconvingător . De asemenea, cercetătorul a recunoscut o legătură (în opinia mea, foarte dubioasă) între cultul compitalic și cultul morților.

timp ce sclavii, care nu se bucurau de statut legal, ar fi trebuit să fie reprezentați prin globuri. Rose, însă, a subliniat că diferența dintre o ofrandă și cealaltă se datora prezenței capului, care ar fi apărut doar în simulacrele cetățenilor romani. El a susținut, de asemenea, că termenul *caput* indica, în domeniul juridic, capacitatea juridică exercitată de cei liberi, o capacitate interzisă sclavilor, care nu erau considerați persoane prin lege. [779]Această interpretare a fost criticată de Ramos Crespo, pe bună dreptate, în opinia mea: el se întreba, de fapt, de ce *pilae* nu ar fi putut simboliza capul uman, mai ales că Paestus este explicit în a afirma că *tot pilae, quot capita servorum.* [780]Prin urmare, s-ar putea emite ipoteza că diferența de *statut* dintre oamenii liberi și sclavi trebuie să fi fost exprimată prin prezența întregului corp și nu prin *capita:* [781]sclavii erau de fapt ființe vii, dar lipsiți de posibilitatea de a se folosi liber de ei înșiși. Problema, însă, nu este suficient de clară pentru a formula teorii definitive în această privință; ceea ce pare mai ușor de înțeles este funcția îndeplinită de *pilae și efigii.* Pe lângă îmbunarea Larilor Compitales prin sacrificiul unui porc, libații și ofrande de mâncare, era necesară neutralizarea naturii lor periculoase: de aici și donarea de simulacre, care erau destinate să alunge relele aduse de entitățile divine și să protejeze comunitatea. Prin urmare, se poate găsi o corespondență între povestea tradițională narată de Macrobius și practica rituală propriu-zisă: în ambele cazuri, se folosește o practică de *Ersetzung ,* dar probabil cu scopuri diferite. Deși în tradiția care stă la baza *Compitalia* , este posibil să presupunem că ritul avea ca scop îmbunătățirea Maniei (zeița căreia i se adresa sacrificiul), în practica propriu-zisă a festivalului era necesară neutralizarea oricărei amenințări potențiale reprezentate de Larii *Compitali,* înțeleși în acest caz nu mai ca protectori binevoitori (care au rămas totuși funcția lor principală), ci ca spirite ale morților și descendenți ai unei mame ale cărei legături cu lumea de dincolo erau bine atestate. [782]În astfel de circumstanțe, ofrandele de baluri și efigii ar

---

n TRANDAFIR 1948, p. 39. Vezi SCULLARD 1981, p. 58; MASTROCINQUE 1988, p. 59.

780 FEST. *s.* ***v.*** *Pilae et efgies,* p. 272-273 Lindsay. Vezi RAMOS CMSPO 1988, p. 215.

781 Cu atât mai mult cu cât FEST. *s.* ***v.*** *Pilaeetefgies,* pp. 272-273 Lindsay., atunci când asociază efigiile cu oamenii liberi, nu menționează cuvântul *caput.*

75 SCHEID 1990, pp. 596-597, a remarcat pe bună dreptate că larii erau considerați protectori ai zonelor lor de jurisdicție și, în general, zeități binevoitoare, așa cum demonstrează și iconografia lor. Sunt adesea reprezentați dansând și fericiți: vezi TAM TINH 1992, în special pp. 211-212. Cu toate acestea, cel puțin în ceea ce privește Larii *Compítales,* cred că este necesar să recunoaștem lumea lor subterană reală și natura lor periculoasă, alături de funcția lor de gardieni ai răscrucilor.

76 Vezi în special ^RAMos CRESPO 1988, pp. 215-221. MASTROCINQUE 1984, p. 225 considera *Compitalia* un cult care avea scopul de a „potoli spiritele rele ale morților". HoLLAND 1937, p. 439 susținea că dedicarea pilae și *a efigiilor* nu avea nicio valoare apotropaică, ci servea doar la înregistrarea populației. Această explicație mi se pare că dă naștere la multe îndoieli: deși Servius Tullius a promovat într-adevăr un recensământ în timpul domniei sale (DION. HAL. *Ant. Rom.* VI 15

fi avut o funcție purificatoare și apotropaică, așa cum pare să sugereze și materialul din care erau compuse, și anume lâna.76 Bandajele de lână erau de fapt folosite pentru a împodobi corpurile decedților, care erau considerați impuri; în plus, se credea că acest material avea capacitatea de a alunga relele și pericolele.77 Este posibil ca odată cu reforma Compitalia *promovată* de Augustus, care i-a asociat pe *Lares Compitales cu* Lares *Augusti* și cu *Geniul* împăratului, vechii destinatari ai cultului să fi fost lipsiți de aura terifiantă care îi caracterizase încă de la origini: de fapt, prințul a ordonat ca Lares Compitalis să fie împodobiți cu flori de primăvară și de vară de două ori pe an.[783]

Revenind la mac, în cele din urmă, este posibil să observăm cum reabilitarea întregului ritual *Compitalia* , implementat de Brutus în povestea romană tradițională, a caracterizat parțial și planta: dintr-un simplu instrument al morții, menit să simbolizeze sfârșitul trist hotărât demnitarilor din Gabii în episodul stratagemei lui Tarquin , acesta apare acum, alături de usturoi, ca o ofrandă substitutivă care punea capăt practicii crude a sacrificiului uman în favoarea unuia fără vărsare de sânge. Deși simbolismul macului rămâne neschimbat (chiar și în acest caz, capsula reprezintă capete umane), utilizarea sa negativă, centrată pe ferocitatea ultimului rege al Romei, se transformă într-una complet pozitivă, datorită căreia este posibil să se submineze brutalitatea tiranului și astfel să se salveze viețile unor copii nevinovați.

) , nu cred că obiceiul descris de Macrobius și Paestum poate fi pur și simplu atribuit acestei practici. Cei doi autori latini oferă, de fapt, explicații foarte diferite. Teoria lui HoLLAND a fost deja criticată de FRASCHETII 1990, p. 208. ^RAMos CRESPO 1988, pp. 212-213 nu a exclus posibilitatea ca festivalul să fi avut o dublă funcție: cultul Larilor Compitalis și recensământ. FLÌMBARD 1981, p. 156 a argumentat în favoarea teoriei cenzurii.

77 Pe această temă, vezi în special PLEY 1911, pp. 80-94, unde sunt adunate și un număr considerabil de surse.

783 **SVET 31** *aug .*: *Compítales Lares orrnari* bis *anno instruit v&nisfloribu.s et aestivis.*

7.

PLAUTUS ȘI APULEIUS

ASEMĂNAREA DINTRE RISIPA DE BANI ȘI TESTUL LUI PSYCHE (P LA UT . *TRIN.* 406-410 ȘI APUL. *AsiN. AUR.* VI 10)

Un pasaj din *Trinummus de Plautus* este deosebit de interesant pentru - utilizarea singulară a termenului **papaver**. Lesbonicus, un tânăr risipitor hedonist, și-a vândut recent casa pentru patruzeci de mine și, având în vedere natura sa, a risipit toți banii într-un timp atât de scurt (cincisprezece zile). Discutând cu servitorul său Stasimus, se întreabă cum a fost posibil să risipească o sumă atât de mare într-un timp atât de scurt, iar servitorul explică prompt motivele (406-410):

> *Comessum, expotum, eexu<nc>tum, elotum in balineis; piscator, pistor apstulit, lanii, coqui, holitores, myropolae, aucupes: confit cito; non hercle minus divorse distrahitur cito, quam si tu obicias formicis papaverem.*

> Mâncat, băut, evaporat în parfumuri, curățat în băi. Pescarul și morarul, măcelarii, bucătarii, băcănii, parfumierii, vânătorii de păsări l-au luat; se termină repede.
> Pe Hercule! Ia-l tu, iau eu, și dispare mai repede.
> decât dacă aș arunca semințe de mac furnicilor. (traducere de M. Scandola, cu mici modificări)

Ultimele două versuri fac parte, evident, dintr-o comparație extrasă dintr-o zicală comună, un motto: deși încetul cu încetul, banii au fost risipiți la fel de repede cum furnicile adună semințe de mac. Această imagine duce la mai multe considerații: Plautus demonstrează o vastă cunoaștere a macului, împărtășită cu publicul său, așa cum demonstrează și pasajul din *Poenulus,* discutat mai sus, care menționează susanul și semințele de mac, care în acest caz constituie o delicatesă delicioasă.[784]

[784] PLAUT. Poen. 326.

Dincolo de aspectele pur nutriționale, este necesar să se ia în considerare motivele care l-au determinat pe dramaturg să folosească o comparație între *mac* și *bani.* Mai degrabă decât o relație calitativă, conform căreia semințele ar trebui considerate prețioase pentru că sunt comparate cu banii, metafora ar trebui înțeleasă cantitativ: mica avere cheltuită de tânărul Lesbonico ar putea fi ușor asemănată cu semințele de mac, prezente în cantități mari în capsule individuale. Acestea se pretează perfect la ilustrarea spectatorului a vitezei cu care protagonistul piesei își risipește capitalul, o imagine care își găsește corespondentul în viteza cu care furnicile, renumite pentru hărnicia lor, transportă semințele mici și ușoare.

Gestul de a arunca semințe furnicilor susține, de asemenea, interpretarea cantitativă a comparației : de fapt, expresia pare să se refere la actul de a risipi ceva util, chiar dacă nu deosebit de valoros, astfel încât să evidențieze imprudența tânărului care, dimpotrivă, a risipit bani. Semințele de mac par, așadar, un element ușor accesibil, disponibil din abundență, atât de mult încât ar putea fi folosite ca termen de comparație pentru a face aluzie la o bogăție enormă.

În cele din urmă, tipul de exprimare folosit de Plautus merită atenție: criticii au subliniat că modul în care este construit dialogul lui Plautus folosește din abundență un limbaj proverbial sau sentențios. Acest procedeu a asigurat o exprimare populară, ușor de înțeles și eficientă; prin urmare, nu este surprinzător faptul că un dramaturg iscusit de calibrul lui Plautus a recurs frecvent la zicători, metafore și comparații ingenioase. [785]Afirmația în cauză ar trebui pe bună dreptate inclusă în această categorie de expresii și zicători idiomatice, dacă nu chiar proverbe propriu-zise, care au stat la baza sermo *cotidianus* al locuitorilor Romei. [786]Includerea macului în limbajul proverbial demonstrează încă o dată cât de cunoscută și utilizată era planta : spectatorul comediei lui Plautus trebuie să fi înțeles imediat sensul expresiei, deoarece astfel de procedee erau concepute pentru a evoca o serie de imagini familiare, adesea legate de viața de zi cu zi, obișnuită. [787]Faptul că Plautus a ales în mod specific macul și nu o altă specie de plantă trebuie considerat o alegere deliberată din partea sa, legată atât de construcția comparației, pentru care semințele erau perfect potrivite, cât și probabil de conștientizarea faptului că se referă la ceva cunoscut de toată lumea.

După cum am văzut, expresia în cauză leagă semințele de mac de furnici, care le fac rapid să dispară ducându-le înapoi în vizuini. Această legătură apare

[785] PAPONI 2010, p. 61.

[786]Orro 1890, p. 141, sv *formica* 3 a inclus comparația printre proverbe. PAPONI 2010, p. 61, însă, a subliniat că limbajul plautin era într-adevăr în uz comun, dar întotdeauna filtrat printr-un strat literar precis și de înaltă calitate. Limbajul lui Plautus nu poate fi identificat complet cu limbajul comun.

[787] PAPONI 2010, p. 74.

a doua oară în literatura latină, mai precis în Măgarul *de aur al lui Apuleius* . În povestea despre Cupidon și Psyche, se spune că tânăra femeie a fost supusă unei serii de teste dificile concepute de Venus, înfuriată pe ea pentru că a devenit soția fiului ei fără consimțământul ei. Prima sarcină cu care s-a confruntat a constat în sortarea rapidă a unei multitudini de leguminoase și semințe amestecate în funcție de soiurile lor, printre care se menționează semințele de mac. [788]Biata ființă a rămas uluită și incapabilă să facă cel mai mic gest, dar o mică furnică, milă de ea, i-a chemat pe tovarășii ei și, în cel mai scurt timp, au finalizat imensa sarcină.[789]

S-a demonstrat acum pe scară largă că povestea lui Cupidon și Psyche împărtășește multe dintre caracteristicile tradiției orale, căreia îi corespunde și parțial structura. [790]Încercările cu care trebuie să se confrunte Psyche se încadrează perfect în cele 31 de funcții codificate de Vladimir Propp, mai precis în cea a numărului 25, care impune eroului (sau eroinei) îndeplinirea unei sarcini deosebit de dificile. Aceasta este urmată de numărul 26, și anume depășirea testului, care poate fi realizată și cu ajutorul unui sprijin extern.[791]

Revenind la mac, semințele sale constituie aici unul dintre obiectele - sarcinii atribuite lui Psyche de către Venus: menționarea lor trebuie cu siguranță legată încă o dată de numărul lor abundent și de dimensiunile reduse, care le caracterizează și le fac perfect potrivite pentru a constitui un obstacol dificil de depășit în anevoioasa împărțire pe care tânăra trebuia să o îndeplinească. Prezența altor semințe și leguminoase, pe lângă faptul că întărește imposibilitatea sarcinii, ne permite să observăm că macul era considerat un aliment comun, la egalitate cu grâul, orzul, meiul, năutul, fasolea lată și lintea: încă o dată, așadar, valoarea nutritivă a plantei este clarificată de surse antice. Prezența furnicilor, care într-un anumit sens amintește de pasajul lui Plautin, este esențială pentru intriga poveștii, deoarece datorită intervenției lor tânăra este capabilă să-și îndeplinească sarcina. Hărnicia insectelor și obiceiul lor de a stoca rezerve uriașe de hrană au fost deja subliniate, atât de mult încât Apuleius însuși declară că erau bine conștiente de dificultatea întreprinderii, fără îndoială pentru că erau obișnuite cu acest tip de

[788] APuL. *Asin. aur.* VI 10. Celelalte semințe sunt cele de grâu, mei, orz, la care trebuiau adăugate năut, fasole lată și linte.

789 Vezi VERG. Aen. IV 402-407, unde troienii ocupați cu căratul de lemne pentru repararea corăbiilor sunt comparați cu furnicile care cară repede grâne.

[790]Vezi SwAHN 1955, p. 377; WALSH 1970, p. 198; MANTERO 1973, p. 179-182; GATTO 2006, p. 61-63.

[791]GATTO 2006, p. 121; CuGusi 2003, p. 283; WRIGHT 1971, p. 277; MANTERO 1973, p. 147. RONCALI 1981, pp. 81-82 a subliniat diferența dintre primul test (împărțirea semințelor) și cele ulterioare: acesta este, de fapt, singurul în care Psyche rămâne complet pasivă, iar acțiunea este statică.

operațiune.[792]

792 APuL. *Asin. aur.* VI 10. Conform lui PAARATORE 1995, p. 179, furnicile sunt un simbol al fides; din păcate, însă, savantul nu a justificat această afirmație.

8.

PRIAPEA

OFERIREA PRIMELOR ROADE LUI PRIAP *(PRIAP.* 85, 12)

În *corpusul* Carmina *^Pri.apea, se remarcă* trei compoziții incluse în mod obișnuit *în Appendix Vergiliana;* într-una dintre acestea este menționat macul.[793] Merită să relatăm textul poemului în întregime (85 Callebat = 86 Bücheler):[794]

> *Eu, tinerilor, zidesc acest loc şi acest mic sat mlăştinos, acoperit cu stuf şi ofilit cu stuf şi stejari ofiliţi, o formă rustică, şi cresc tot mai mult ca un binecuvântat în fiecare an. Căci stăpânii lui mă închină şi mă întâmpină în coliba săracă, tată şi fiu tânăr, unul cu sârguinţă constantă, pentru ca ierburile aspre sau mărăcinii să fie departe de capela mea, celălalt cu mici daruri, mereu generoase. O corolă cu adevărat pictată este aşezată pentru mine înflorită, un ştiulete verde fraged de porumb, spice moi, violete galbene pentru mine, maci lăptoşi, dovlecei palizi şi mere dulci şi parfumate, viţă de vie roşie crescută sub umbră. Şi acestea, pentru mine - dar veţi tăcea - capra cu barbă şi capra cu coarne îşi mânjesc armele cu sânge.*
>
> *Pro quis omnia honoribus hoc necesse ^iapo est praestare et dominio hortulum vineamque tueri. Aici hinc, sau pueri, malas abstinete robberys: vicinus prope dives est neglegensque ^iapus. Inde sumite, semita haec deinde vos feret ipsa!*
>
> Acest loc, tineri, și această căsuță mlăștinoasă acoperită cu răchită
> subțire și mănunchiuri de rogoz, eu, un stejar uscat sculptat de un topor
> țărănesc, le hrănesc, pentru ca în fiecare an să devină tot mai prospere.
> De fapt, proprietarii acestei umile case, tatăl
> și fiul adolescent, mă venerează și mă numesc zeu: unul având grijă cu
> asiduitate să îndepărteze buruienile sau mărăcinișul amar din templul
> scund, celălalt aducând adesea daruri modeste în cantități mari. În
> timpul primăverii înfloritoare, un mic [colorat,
> grâul fraged cu spic flexibil abia verde,

[793] Pentru includerea lor *în App^dix Vergiliana* vezi RICHMOND 1966, pp. 131-133. Referitor la cei trei priapei, vezi în special RICHMOND 1974, pp. 300-304. Pentru atribuirea poeziilor lui Virgil, considerată astăzi foarte puțin probabilă, vezi SALVATORE (1963) 1994, p. 69. Includerea compoziției în colecția de priapei nu se regăsește în toate edițiile, întrucât diferă de *Carmina ^napea* propriu-zisă atât prin teme, cât și prin origine și stil: vezi CALLEBAT 2012, p. IX (care a inclus-o în colecție, dar nu a scris comentariul).

[794] Pentru reconstrucția textului original (care a stârnit numeroase dezbateri în rândul filologilor: cf. SaLVATORE (1963) 1994, pp. 62-66) s-a optat pentru ediția din CALLEBAT 2012.

pentru mine violete galbene și maci lăptoși
și dovleci palizi și pome cu miros dulce, struguri roșii crescuți la umbra frunzelor de viță. Mai mult, aceste arme — dar nu le veți pomeni — îmi udă capra cu barbă și capra cu coarne cu sângele lor.
În schimbul onorurilor, este necesar ca Priapus
Să aibă grijă de toate și să protejeze mica grădină și via stăpânului. De aceea, o, copii, abțineți-vă de la furturi necinstite.
Chiar în apropiere se află un Priap bogat și neglijent: ia-o pe acea cale și ea te va duce acolo. (Traducere de E. Bianconi, cu modificări ample)

Priapus este în general cunoscut pentru sexualitatea sa nestăpânită și dorința incontrolabilă de a se împerechea, dar acestea nu sunt singurele sale caracteristici. Genealogia sa este destul de neobișnuită și plină de variații: Diodor Siculus, Pausanias și Stephanus din Bizanț îl consideră fiul lui Dionysos și al Afroditei, [795]probabil urmând tradiția din Lampsacus, orașul în care zeul se bucura de onoruri mai mari și centrul principal al cultului său . [796]Cu toate acestea, există și alte mărturii care se abat de la tradiție, atribuindu-i lui Priapus o mamă diferită, în timp ce rareori îi variază tatăl.[797] [798]O poveste foarte curioasă este relatată de Pseudo-Nonnus Scholasticus: după nașterea Afroditei, Zeus s-a îndrăgostit de frumusețea excepțională a zeiței și, având relații sexuale cu ea, a lăsat-o însărcinată. Hera a descoperit trădarea și, știind că copilul nenăscut îi va întrece în frumusețe pe toți ceilalți copii ai lui Zeus, a decis să intervină pentru a împiedica acest lucru. Apoi s-a dus la Afrodita, și-a pus mâinile pe pântecele zeiței și a recitat o formulă magică care l-ar fi făcut pe copil să devină extrem de urât și să aibă o poftă incontrolabilă. Astfel, fiul Afroditei s-a născut într-adevăr diform, determinându-o pe mama sa îngrozită să-l arunce pe un versant de munte, unde un păstor l-a găsit, l-a îngrijit și l-a onorat. [799]O poveste similară este relatată de scoliastul lui

---

795 DIODE. Sic. IV 6, l; POPE. IX 31, 2; STEPH. Business. s. v. *Aapl{aKoch* Beelerbeck. Cf. și SCHOL. Lucian. *lupp. trag.* 6; SCHOL. *Apoll. Rhod.* I 932-933a.

796 Cf. CATULLUS. F 2; PAUS. IX 31,2. În *^iap.* 55, zeul însuși se definește ca „cetățean al orașului Lampsacus ", în timp ce LUC^N . *Dml. deor.* 23,2 afirmă că Priapus deținea o casă în acel oraș. Cultul lui Priapus trebuie, însă, să fi fost foarte răspândit în teritoriile Hellespontului și Pro-Pontide, atât de mult încât se numea adesea *Hellespont^as:* cf. VERG. *Georg.* IV 111; Ov. *Rapid.* I 440; VI 341; PETR. *Satir.* 139, 2; ARNOB. *Adv. nat.* III lO. Cf. de asemenea CATULL. F 2 *(Nam tepraecipue in suis urbiùus colit ora/Hellespontia ceteris ostriosior oris).* STRAB. XIII l, l 2 atestă existența unui oraș numit Priapus, întemeiat de Milesieni sau Ciziceni, în care zeul era onorat în așa măsură încât a devenit eponimul orașului. Cultul lui Priap este atestat și în Parium, oraș din Mysia lângă Lampsacus: cf. HESYCH. sv *napiavóç* Hansen.

798ST^RAB. XIII 1, 12 (Dionysos dintr-un non-meglio specificat Ninfa); SCOL. *Theocr.* I 21-22a (Dionisos și nimfa Chion); SCOL. LUPUL Lucian *trage* 6 (la Dionysos din Dion); HESYCH. sv *Tlpi,,.,r:ioôoç* Hansen (Dioniso e Perkote). TIBULL. I 4, 7 ricorda Priapus quale figlio di Dioniso, senza specifi care la madre. Doar HYGINUS Fab. 160 consideră Mercurio padre del dio

799 Ps. NR. *Com. în Greg. Naz. el se roagă* V 29 Nimmo-Srnith.

Apollonius din Rodos, care, însă, susține că copilul era fiul lui Dionysos. [800]Asocierea frecventă a lui Priap cu acesta din urmă merită menționată: Diodor Siculus explică relația argumentând că bărbații care au băut vin sunt înclinați spre plăceri amoroase și, astfel, clarifică motivul pentru care zeul s-a născut din uniunea fiului Semelei și al Afroditei. [801]Cu toate acestea, legătura cu Dionysos , el însuși legat de lumea vegetală și de dezvoltarea acesteia (gândiți-vă la viță de vie și iederă), ne permite să înțelegem mai bine prerogativele care îl caracterizează pe fiu: prin urmare, nu este surprinzător că Priap este considerat protectorul și gardianul câmpurilor și grădinilor.[802]

Poemul analizat se îndepărtează de portretul banal, banal al zeului, dezvăluindu-se a fi cu totul diferit de restul Carminelor *Priapea.* Autorul, de fapt, înfățișează imagini departe de ironia obscenă ce pătrunde în colecție, favorizând în schimb o atmosferă idilică, jucăușă și încântătoare. Ca de obicei, zeul este atât protagonist, cât și narator: el însuși clarifică motivul prezenței sale și rolul pe care îl joacă. El apare ca o statuie de lemn care păzește o modestă grădină de legume, o temă recurentă în *corpusul priapian* și care își găsește precedente în unele epigrame elenistice.[803] [804] [805] [806] [807]Pe lângă rolul său de protector și sperietoare pentru oamenii rău intenționați, Priapus este

---

[800] SCHOLIA *Apollonius Rhodius* I 932-933a.

[801] DIOD. SIC. IV 6, l.

[802] În AP VI 21 Priapo este prezentat ca **KTJ1toupóç** (păzitorul grădinii). Cf. ^*risp.* l, 5; 24, l; 63, 12; 81, l; Oh. Fast. I 415; Iov. VI 375; *Anth. Lat.* 885, 4 R1.

[803] Era obișnuit să se poarte o statuie a zeului din protecția câmpului zeului. È stato notato che il Priapo guardiano di orti e campi, temuta menaccia per orice ladro, è il tipo più frequente all'interno dei *carmina* che compongone i ^*idpea* (si tratta di poco meno della metà, il 46,3%: cfr. RlCHLiN 1983, p. 120 e nota 19). În *Priap.* 1, 5 il dio è chemat *custodele grădinilor.* Cf. chiar Dumnezeu Deci. IV 6, 4 **(<àJ.à Kai Kara ràç àypouciaç óxropocpùÀ.aKa réiv àJ.lEEÀ.Ci>vrov àxoSEUKVUvrEç Kai réiv Kijxrov);** VERG. *Taur.* VII 34 *(**sunteti paznicii** gradinii saracului); Gheorghe* al IV-lea 110-111 *(gărzi de hoți și păsări cu coasa galbenă/Priapus protejează Helespontul);* HOR. *sat. I* 8, 3-4 *(furum aviumque/ ^maxima formido);* TIBULL. I 1, 17-18 *(pomosisque ruber custos ponatur in hortis);* Ov. *Rapid.* I 391 *(Caeditur et rigido custodi ruris asellus); I* 415 *(At ruber, hortorum decus et tutela, ^idpus...*); VI 333 *(ruber hortorum custos);* CÜLUM. X 31-34; Cornnut. 27; CIL V 2803. Pentru precedentele elenistice cfr. *AP* XVI 236-243.

[804] ^*idp.* 85, 1-4 Callebat. Utilizarea verbului *a nutrire* este în acest caz categoric funcțională conceptului pe care poetul dorește să-l exprime.

[805] Vezi și *Priap.* 53.

[806] Oferirea de fructe lui Priap este deja atestată în *AP* VI 22. În general, despre sacrificiul primelor roade, vezi BuRKERT 2003 [2] , pp. 164-167.

[807] În ^*idp.* 16 se afirmă că merele din grădina îngrijită de Priap sunt demne de a rivaliza cu cele din cele mai faimoase mituri (Atalanta și Hippomenes, Hesperidele, Nausicaa, Acontius și Cydippe). Ofrande de mere aduse zeului sunt atestate și în ^*idp.* 21, în timp ce în ^*idp.* 42 fermierul dedică mere făcute din ceară. Cât despre violetă, aceasta este dedicată lui Priap în afara primăverii: înflorirea ei, așa cum atestă THEOPHR. *Hist. plant.* VI 8, 2, putea dura tot anul cu grija cuvenită. PLIN. *Nat. Hist.* XXI 27 susține că violeta galbenă era cea mai prețuită dintre soiurile cultivate. NICAND. *Georg.* F 74, 3 Gow-Scholfield compară culoarea violetei galbene cu auriul.

responsabil pentru prosperitatea plantelor cultivate: datorită acțiunii benefice a zeului, proprietarul câmpului își extrage hrana pentru sine și familia sa. „Pentru această bunăvoință, fiul lui Dionysos este deosebit de venerat și primește daruri modeste, dar continue, [care] trebuie neapărat să coincidă cu produsele grădinii. Versurile 10-14 descriu ceea ce trebuie considerat ofrande pentru zeu, adică primele roade ale fiecărui anotimp: [o] ghirlandă florală primăvara, știuletele de porumb încă verde, lutea *purpurie* (recunoscută în mai cunoscuta *viola tricolor* L. sau panseluță) și macul vara, în timp ce toamna dovleci, mere și struguri. [Lipsa] mențiunării darurilor primite în timpul iernii poate fi explicată prin faptul că grădina nu este foarte productivă în lunile de iarnă și, prin urmare, este mai dificil să se dedice ofrande zeului. Chiar și într-o altă poezie, precum cea precedentă inclusă în mod obișnuit *în Appendix Vergiliana* (83 Callebat = 84 Bücheler), lui Priapus nu i se dă nimic în timpul iernii și el însuși își confirmă aversiunea față de acest anotimp:

> de *trandafiri primăvara, de meri toamna, de spice de porumb vara: pentru mine există o singură ciumă cumplită, iernile, căci mă tem şi mă îngrozesc de frig, ca nu cumva acest zeu să le dea foc de lemne fermierilor laşi.*
>
> Primăvara cu trandafirul, toamna cu pomii, vara cu spighe am sărbătorit cu sunetul: unul singur este pentru mine groaznic flello [iarna] Într-adevăr mă tem că il freddo e ho paura che il dio di legno fornisca materiale per il fuoco agli inoperosi contadini. (trad. di E. Bianconi, cu modificări)

Priap nu numai că nu primește onoruri, dar este și amenințat din cauza materialului din care erau în general realizate statuile sale: lemnul, care oferea fermierilor un mijloc de căldură în zilele deosebit de reci. Există, totuși, un caz în care ofrandele erau aduse zeului chiar și în lunile de iarnă. Acesta este al treilea poem găsit de obicei în Appendix *Vergiliana,* care spune (84 Callebat = 85 Bücheler, vv. *6-9):*

> *Mihi corolla picta vero ponitur, mihi rubens arista fervid sun, mihi virente dulcis uva pampino, mihi recoctaglaucaolivafrigore...*
>
> Mi se oferă o cunună colorată primăvara, știuletele de porumb care se înroșesc sub soarele arzător, struguri dulci în frunzele verzi de viță, măslina verzuie cu ricotta în lunile reci...
> (tradus de E. Bianchini, cu modificări)

După cum se poate observa imediat, primele fructe dedicate zeului sunt în mare parte aceleași cu cele care apar în poemul 85, cu diferența că în acesta din

urmă sunt prezente și alte plante, inclusiv macul. [808]Întrucât Priapus primește darurile produse de grădină, este rezonabil să recunoaștem *papaver somniferum* ca fiind specia citată în poem: o confirmare suplimentară a acestui fapt este oferită de adjectivul folosit pentru a-l caracteriza, și anume *lacteum.* Mai mult decât

[808] SALVATORE (1963) 1994, p. 66 a corelat prezența termenilor **lacteumque papaver** cu un vers din CATULLUS LXI 195 *(*luteumve papaver*),* subliniind derivarea lor. Dincolo de îndoielile rezonabile cu privire la această teorie *(*lacteum** și **luteum** sunt două adjective foarte diferite), scopul aici nu este de a stabili modelele literare din care autorul poemului s-a inspirat, ci motivul menționării specifice a macului ca ofrandă adusă lui Priapus.

Denotând culoarea florii, termenul amintește de latexul conținut în capsula imatură și indică în mod conștient varietatea specifică de mac oferită: acesta este, fără îndoială, macul de opiu, singurul care poate fi descris ca fiind „lăptos". [809]Prin urmare, planta este considerată unul dintre primele fructe care puteau fi dedicate zeului; zeul, ca garant al prosperității grădinii, era deosebit de potrivit să primească în dar o legumă utilizată pe scară largă.

Funcția lui Priap, care viza încurajarea creșterii vegetației în câmpuri și grădini de legume, este, de asemenea, bine atestată de dovezi iconografice , în special de o serie de statuete care îl înfățișează cu roba ridicată pentru a forma un recipient, în interiorul căruia sunt adunate o serie de fructe și elemente vegetale.[810 811 812]În anumite privințe, și mai interesante sunt unele artefacte în care statuia zeului, în general plasată pe o coloană, primește jertfe: în toate cazurile, sunt oferite daruri bogate din plante. 18 [Cântul] 85 descrie , așadar, ceea ce trebuie să fi fost sacrificiul tipic în onoarea lui Priap, care ar fi putut include macul. Din păcate, nu este posibil să recunoaștem capsulele vegetale în reprezentările ofrandelor aduse zeului, însă există un document care atestă - asocierea lor iconografică. Este un relief din teracotă (păstrat în Muzeul Graeco-Roman din Alexandria, Egipt) și datează din perioada elenistică târzie: îl înfățișează pe zeul fără barbă, în picioare, cu capul acoperit de o coroană de pene, tipică lui Amun-Min. În mâna dreaptă ridicată, probabil ține un bici, în timp ce jos, în părțile laterale ale picioarelor, se pot vedea capsule de mac și poate spice de porumb. 19 În acest caz ' Priapus a fost înfățișat sub înfățișarea lui Amon-Min (după cum o demonstrează coroana de pene și biciul), cu care își împărtășește principala caracteristică: de fapt, inițial exista zeul itifalic Min (asociat abia mai târziu cu

[809] GIOMINI (1953) 1962, p. 240 a folosit termenul „lăptos". Explicația oferită de BIANCHINI 2001, p. 370, nota 8, care a făcut referire la Ov. Fast. IV 151 și 547-548, unde macul este amestecat cu lapte, este complet nepotrivită.

810 MEGOW 1994, nn. 76-90.

811 Vezi în special MEGOW 1994, nn. 19; 89; 129; 151. În două cazuri (nn. 19 și 129) apare și victima animală (o capră, respectiv un porc), în acord cu ceea ce este exprimat în poem referitor la sacrificiile de sânge: cf. 85, 15-16 Callebat.

812 GRIMM 1978, n. 142; MEGOW 1994, n. 161 au recunoscut capsulele de mac *(Mohn-kolben),* dar au rămas vagi în privința celeilalte plante (^ùnzen). Pe un sardonix *lekythos din perioada claudio-neroniană, statuia lui Priap apare într-un context eleusine: conform lui* MEGOW 1994, n. 98, sunt reprezentați Triptolemus, Core și Demeter, aceasta din urmă ținând o capsulă de mac ; în fața lor se află o mică statuie a zeului. Cu toate acestea, nu se poate exclude ca figurile de pe vază să fie recunoscute ca fiind două femei care participă la procesiune împreună cu o fetiță, purtând simbolurile cultului eleusine (în acest caz specific, două torțe, capsula de mac și un coș cu fructe).

lui Amon), venerat în special în Egiptul de Sus. [813]El avea legături strânse cu prosperitatea vegetației și protejarea câmpurilor cultivate , așa cum reiese din diverse documente; [814]în esență, era o zeitate care se potrivea foarte bine cu Priapus, având în vedere asemănarea strânsă a funcțiilor pe care le îndeplineau. Legătura lui Priapus cu zeitățile egiptene este atestată și de Diodor Siculus, care îl identifică cu Osiris și povestește despre dezmembrarea sa, amestecând elemente orfice cu tradiția originală.22

Prezența capsulelor de mac, la care ar trebui poate adăugate spicele de porumb/ [3] de pe relieful de lut din Alexandria, ar putea fi înțeleasă și în acest caz ca o ofrandă dedicată divinității care, la fel ca Priapus, avea sarcina de a promova prosperitatea culturilor prin acțiunile sale binevoitoare. În plus, trebuie subliniat faptul că planta de mac era cunoscută și cultivată în Egipt cel puțin din dinastia a XVIII-a (1575-1367 î.Hr.) și că ulterior utilizarea sa, în special în domeniul alimentar și medical, nu a diminuat? [4] Astfel, reprezentarea - papaver *somniferum la picioarele lui Priapus / Amun-Min capătă o semnificație mai mare: zeului nu i s-au dedicat orice daruri vegetale, ci produse specifice agriculturii egiptene , menite să* [simbolizeze] prosperitatea acordată de divinitate.25

20 Despre zeul Min, cf. WATIERSON 1984, pp. 187-189; .^ARMouR 1986, pp. 184-187.

21 Vezi în special GAOTHIER 1931, pp. 230-241.

22 DIOD. Si c . IV 6.3 îl identifică pe Priapus cu membrul pierdut al lui Osiris, pentru care Isis a stabilit un cult. Prezența motivelor orfice este clar vizibilă în substituția făcută în ceea ce privește autorul dezmembrării: în tradiția egipteană sarcina este atribuită lui Seth, în timp ce în povestea lui Diodoro este îndeplinită de Titani.

23 Identificarea ar putea fi confirmată dacă luăm în considerare faptul că exista un festival în cadrul căruia grâul recoltat era așezat în fața statuii antropomorfe a zeului: vezi WAINWRIGHT 1938, p. 19 și p. 73.

24 Vezi în special CRAWFORD 1973, p. 231. Despre macul din Egipt vezi și *mai sus,* p. 20. Cultivarea plantei ***papaver somn if erum*** este atestată cu certitudine de unele papirusuri din perioada ptolemeică: pe această temă vezi analiza efectuată de CRAWFORD 1973, pp. 232-251.

25 Nu sunt de acord cu GRIMM 1978, n. 142, care a interpretat prezența legumelor «als Symbol seiner [srii. di ^mon-Min/ Priapus] Fruchtbarkeit».

CONCLUZII ALE SECȚIUNII LITERARE

O analiză a surselor literare a evidențiat numeroase referințe la mac, care se manifestă diferit în funcție de tipul de text, fie el proză sau poezie. Utilizarea eterogenă a plantei în literatură nu ne permite să stabilim un singur sens valabil pentru toate contextele narative diferite în care este menționată: mai degrabă, aceste contexte influențează simbolismul său, care capătă nuanțe diferite și este interpretat în funcție de intențiile autorului.

Deși pasajele examinate nu se referă întotdeauna în mod specific la varietatea de *papaver* la care se face aluzie, pe baza investigației efectuate cred că pot afirma că în majoritatea cazurilor (dacă nu în aproape toate) macul de opiu este cel care, datorită caracteristicilor sale morfologice și proprietăților sale, permite, fără îndoială, un număr mai mare de implicații.

Cronologic, primele mențiuni ale macului datează din secolele III-II î.Hr. în textele lui Plautus și Cato cel Bătrân, care oferă în mare parte informații practice sau culinare. O primă referință la funcția simbolică a macului este oferită de Plautus însuși în metafora sa despre risipa de bani, dar abia la autorii epocii augustine planta este folosită pentru a face aluzie la semnificații simbolice specifice, în special în operele lui Virgil, Ovidiu și Liviu. Primii doi sunt, fără îndoială, poeții care folosesc *cel mai mult papaverul,* prezent în aproape toate operele lor în moduri diferite și în scopuri diferite, în timp ce în proză, Pliniu este, din motive evidente, cel care îl menționează cel mai frecvent, dar predominant în scopuri tehnico-botanice. Utilizarea plantei în literatura latină nu se încheie odată cu epoca imperială timpurie, ci continuă în secolele ulterioare ale imperiului, în special în scrierile medicale și în *Saturnaliile lui Macrobius* .

Dincolo de numeroasele referințe la mac în ceea ce privește utilizarea sa practică și forma fizică, utilizarea sa simbolică se regăsește în principal în poezie, uneori prin utilizarea unor figuri retorice precum metafora și comparația. Acestea din urmă pot fi creația originală a poetului, cum ar fi comparația lui Ovidiu a numeroaselor sale suferințe cu semințele abundente ale plantei, sau pot deriva din precedente ilustre, cum ar fi în cazul în care plecăciunea capului unui erou pe moarte este comparată cu cea a florii de pe tulpină, deja prezentă la Homer și Stesihor. Virgil, în special, este responsabil

pentru introducerea macului în contextul literar al episoadelor mitice care până atunci nu îl includeau: cum este cazul ofrandei de hrană a preotesei Massiliene șarpelui din Grădina Hesperidelor și ofranda funerară de maci leteeni făcută de Aristaeus pentru a-l potoli pe Orfeu. De asemenea, semnificativă este înlocuirea, făcută de Ovidiu în *Fasti și* adoptată de autorii ulteriori, a hranei cu care Ceres își rupe postul: din cykeon-ul *imnului homeric dedicat lui Demeter,* se folosesc semințe de mac. Unele texte în proză care menționează planta pentru a face legătura cu tradiții anterioare merită o discuție separată: acesta este cazul pasajului din Livius, care relatează evenimentele lui Tarquin și Gabii, și cel din Macrobius, care relatează povestea tradițională care stă la baza instituirii Compitalia .

Studiul textelor a evidențiat modul în care simbolismul macului **papaver somnifeerum** este în mod clar legat de caracteristicile sale fizice și botanice și de proprietățile sale distinctive. În funcție de nevoile specifice ale diferiților autori, de exemplu, se face referire explicită la forma particulară a capsulei, care amintește de un „cap", la fel cum numărul abundent de semințe pe care le conține este folosit atunci când ideea este de a transmite o cantitate mare, fie că se referă la lucruri, fie la sentimente. Descrierea macului ca * *somnifeerum* * sau **soporiferum*,* pe lângă confirmarea speciei de referință, este legată în mod natural de proprietățile sale somnifere binecunoscute. Nici frumusețea incontestabilă și delicată a florii nu este trecută cu vederea de autori: exemple clare în acest sens sunt pasajul lui Ovidiu despre culesul florilor de către Proserpina și tovarășele ei și pasajul lui Virgil despre compoziția coroanei florale pe care Naiadele i-o oferă lui Alexis. Chiar și comparația folosită de cei doi poeți pentru a descrie moartea lui Eurial și a lui Hyacint este explicativă pentru modul în care frumusețea fragilă a macului s-a pretat să fie asociată cu frumusețea efebică a celor doi tineri nefericiți.

În cele din urmă, ca atribut divin, textele demonstrează că nu este apanajul exclusiv al unui singur zeu sau zeițe, ci este asociat cu diverse zeități: pe lângă documentația abundentă referitoare la Ceres, a cărei legătură strânsă cu planta este evidențiată, există rămășițe referitoare la Venus *Verticordia* (singurul caz în care macul este atestat concret în ritul roman), Mania, Priapus, Somnus și Nox. Motivul diferitelor asocieri este atribuibil și multiplelor caracteristici și proprietăți ale macului, care, la rândul lor, subliniază puterile diferitelor entități divine.

SECȚIUNEA a II-a

MACUL
ÎN ICONOGRAFIA ROMANĂ

cel/cea/cei/cele

Camera cu fresce
a vilei Liviei de la Prima Porta

La câțiva kilometri de Roma, mai precis la a noua milă a Via Flaminia, în orășelul Prima Porta (teritoriu administrat de Veii în epoca romană), exista o vilă suburbană deținută de Livia Drusilla, soția lui Augustus. [815]Săpăturile efectuate începând cu 1863 și cele ulterioare au scos la iveală o mare parte din structurile clădirii, dar mai ales celebra statuie a lui Augustus de la Prima Porta (acum în Muzeele Vaticanului) și o cameră hipogeală, ai cărei pereți erau în întregime împodobiți cu o decorațiune vegetală rafinată și luxuriantă (Fig. 4).[816] Calitatea artistică remarcabilă și aranjamentul spațial admirabil al picturilor sugerează existența unor modele de referință (probabil din perioada elenistică), care, însă, sunt necunoscute până în prezent. [817]**Frescele** înfățișează o grădină de o frumusețe extraordinară, cu un număr mare de specii botanice, atât arbori, cât și arbuști (printre care s-au recunoscut pinul, chiparosul, stejarul, palmierul, rodia, gutuiul, dafinul, acantul, căpșunul, mirtul, leandrul și buxusul) și plante cu flori (trandafiri, crizanteme, periwinkles, violete, irișI și mușețel fetid - asemănător margaretei). [818]Printre acestea din urmă, în prim-plan, se află și o plantă cu o floare albastră delicată, decolorată, înfățișată cu corola lăsată, destul de asemănătoare cu cea a macului (Fig. 5). La prima vedere , grădina pictată nu pare a fi supusă mâinii omului, deoarece vegetația crește luxuriantă și spontană într-un vârtej de forme.

---

815 **SVET.** *Galb.;* **Plin .** *Nat. Hist.* XV **137.**

816 **Vezi CAR^M 2005, p. 18. Din cauza unor probleme de conservare , frescele au fost îndepărtate în 1951 și duse** la **Muzeul** Palazzo **Massimo alle Terme, unde se află și astăzi. Reproduceri ale picturilor pot fi găsite astăzi** *la fața locului* .

817 **Vezi GHEDINI 2015, p. 269; SETTIS 2008, p. 9.**

818 **Pentru o listă completă a speciilor prezente, vezi MAZZOLENI 2004, p. 190; CANEVA 1999, p. 65; GABMEL 1955, pp. 10-11.**

și culori. Cu toate acestea, există cel puțin două elemente care caracterizează fresca ca o reprezentare a unei grădini private: un mic gard din stuf sau crengi împletite se întinde neîntrerupt de-a lungul părții inferioare a pereților și o balustradă de marmură în fundal. Balustrada uneori (în cinci ocazii, ca să fim preciși) șerpuiește spre interior, creând o exedră care conține un copac (doi brazi, un stejar și un pin), [819]ceea ce corespunde unei deschideri în gard. Spațiul dintre cele două incinte apare astfel ca un fel de alee iluzorie care separă zona grădinii propriu-zise de podeaua camerei.[820] În cele din urmă, printre vegetație **se poate** distinge o mare varietate de păsări, care populează întreaga reprezentare.[821]

Este clar de la prima vedere că picturile au fost menite să înfățișeze o grădină de o mare frumusețe, menită să evoce seninătate și armonie în privitor în timp ce acesta contemplă spectacolul minunat al naturii luxuriante. Cu toate acestea, aproape toți cercetătorii s-au concentrat asupra faptului că vegetația înfățișată nu ia în considerare ciclul sezonier: mai degrabă, este caracterizată de prezența speciilor care înfloresc și rodesc în diferite perioade ale anului, însă în pictură, toate varietățile apar la punctul culminant al proceselor lor biologice. [822]În acest sens, unii cercetători, după ce au observat irealitatea reprezentării, au pus la îndoială semnificația întregii decorațiuni murale: prin urmare, au revendicat o valoare simbolică mai mult sau mai puțin explicită care stă la baza picturilor. Reinhard Fortsch, care a comparat frescele examinate cu friza vegetală din partea inferioară a incintei Ara Pacis, este de acord cu această opinie. El a subliniat dorința de a aranja cu precizie plantele individuale și de a stabili o schemă compozițională clară, menită să organizeze complexul figurativ în ambele monumente. [823]Potrivit cercetătorului, distribuția atentă a naturii ar avea o valoare semnificativă, deoarece era strâns legată de reprezentarea aurea aetas așa cum este descrisă în sursele literare latine. [824]Rezultă că – în ochii savantului – atât Ara Pacis, cât și vila Liviei ar fi expresii ale fertilității recâștigate *(neugewon-nene Fruchtbarkeit)* și ale prosperității miraculoase tipice epocii de aur pe care Augustus, prin opera sa

[819] **Vezi SANZI DI MINO 1998, p. 209; MESSINEO 2004, p. 40-41.**

[820] Pentru o descriere detaliată a fiecărui perete, panou cu panou și scenă cu scenă, vezi GABRIEL 1955, pp. 32-42.

[821] **Pentru un catalog de păsări, vezi GABRIEL 1955, pp. 43-53.**

[822] **GABRIEL 1955, p. 11;** ANDREAE **1969, p. 457; FORTSCH 1989, p. 340; KELLUM 1994, p. 221; SANZI DI MINO 1998, p. 209; CANEVA 1999, p. 66; EVANS 2003, p. 303; MESSINEO 2004, p. 42; MAZ ZOLENI 2004, p. 191; ScETTS 2008, p. 6; CROISILLE 2010, p. 90.**

[823] Vezi FORTSCH 1989, p. 333-339.

[824] **În special VERG.** *Ox.* N **18-30 și 39-45; Da.** *Met.* I **89-112. Vezi** Fortsch **1989 , pp. 342-343.**

de pacificare, ar fi readus-o și celebrat-o la Roma.[825] [826] [827] [828] [829]Unele specii botanice, în special laurul și bradul, ar fi avut sarcina de a evoca semnificații simbolice legate de prinț și de întreprinderile sale: prima ar fi fost o referire clară la Apollo în calitatea sa de stăpân al noii epoci de aur,12 [în] timp ce a doua s-ar fi referit la flota navală a lui Augustus care avea sarcina de a păstra pacea recent restabilită? [3] Cu toate acestea, Fortsch considera că plantele nu trebuie neapărat întotdeauna să exprime mesaje precise: de fapt, ele ar fi îndeplinit în mare parte o simplă funcție estetic-decorativă.14

Barbara Kellum, pe de altă parte, a susținut că grădina pictată trebuie să implice semnificații mai subtile decât pura valoare ornamentală: la fel ca Fortsch, ea a găsit compoziția sa sistematică și a evidențiat, de asemenea, prezența elementelor de ordonare în prim-plan, în timp ce altele, în fundal, contribuie la un anumit sentiment de dezordine.5 [Cercetătoarea], însă, a atras atenția asupra dihotomiei ordine/dezordine care caracterizează vegetația grădinii pictate: de la flora repetată ritmic și cultivată din prim-plan, trecem la flora spontană și încâlcită situată în fundal. Lectura pe care o propune pentru întregul complex figurativ **este** strâns legată de interpretarea simbolică a frizei incintei Ara *Pacis:* în acest ultim caz, sulurile de acant, viță de vie și laur ar fi servit la armonizarea **complexității** decorațiunii, ieșind în evidență față de celelalte elemente vegetale. Principiul ordonării, simbol al acțiunii Statului și a împăratului, ar prevala astfel asupra haosului, evocat de natură.
sălbatic. Conform lui Kellum, aceeași semnificație se aplică și decorării - camerei subterane a vilei Liviei: „Juxtapunerea dintre sălbatic și cultivat în camera de grădină, în trompe-l'oeil, de la Vila Liviei realizează același lucru, armonizând lumea binefăcătoare a naturii și cea a statului sub o regulă comună de ordine organică." [830]Cercetătorul a legat prezența unor plante specifice de

---

[825] **În favoarea legăturii cu Epoca de Aur , SAURON 1994, pp. 572-573; CROISILLE 2010, p. 90. MAZZOLENI 2004, p. 191 a găsit o aluzie simbolică la conceptele de prosperitate, pace și bunăstare, transmise și de** Ar către *Ptacis.*

[826] **P O R T SCH 1989, p. 343. Savantul se referea probabil la VERG.** *Bue.* **IV 10** *(tuus iam re^gna Apollo).* **SANZI DI MINO 1998, p. 209 a identificat o valoare politico-sacrală a laurului în raport cu programul augustan.**

[827] **P O R T SCH 1989, p. 343. Savantul** este însă **conștient de imposibilitatea de a arăta concret această aluzie: «Es kann daher nicht ausgeschlossen werden, daB auch im Gartensaal die augusteische Hauptbedeutung der Fichten gemeint war». Acord REEDER 2001, p. 95.**

[828] **FORTSCH 1989 , P . 343 .**

[829] KELLUM **1994, pp. 215-217. Savantul a considerat florile din prim-plan și cei cinci copaci din centrul exedrelor drept elemente ordonatoare; dincolo de balustrada de marmură, spațiu ar fi fost lăsat pentru natura sălbatică compusă din plante, arbuști și copaci, care cresc spontan.**

[830] KELLUM **1994,** p. **217.** Savantul a mers chiar până acolo încât a comparat grădina pictată a vilei Liviei cu cea a bătrânului din Corycus descrisă de Virgil *(Georg.* IV **125-148).** Această paralelă pare destul de riscantă, deoarece, deși multe dintre plantele prezente în câmpul bătrânului fermier sunt aceleași cu cele găsite înfățișate pe pereții camerei, Virgil este precis în a indica modestia grădinii *bătrânului* (care simbolizează triumful activității umane asupra unei naturi nefavorabile: VERG .

un fel de celebrare a ideologiei propagandistice a prințului: stejarul ar fi amintit, de fapt, *coroana civică,* pe care Augustus o obținuse prin decret al Senatului, [831]în timp ce palmierul, pe lângă faptul că este un simbol al victoriei, este legat de Apollo și de o regenerare nespecificată a statului; în cele din urmă, locul de onoare **este** evident rezervat laurului, planta apolinică prin excelență și deosebit de semnificativă în raport cu mesajul politic al lui Augustus. [832]Întrucât exista o poveste metamorfică despre originea laurului (celebrul mit al lui Apollo și Daphne), Kellum credea că conceptul de generație juca un rol primordial în simbolismul frescelor și, din acest motiv, a subliniat cum multe dintre plantele înfățișate, precum și o bună parte din păsări, sunt legate de miturile metamorfozei. Erudita și-a concluzionat raționamentul afirmând că „Tema metamorfozei este invariabil cuplată cu semne de fertilitate înfloritoare" și că, în cele din urmă, grădina camerei subterane a vilei Liviei avea funcția de a face aluzie și de a celebra victoria perpetuă a lui Augustus și instaurarea păcii direct dependentă de acțiunea împăratului.[833]

În realitate, ipoteza unei anumite valori simbolice deținute de fresce fusese **deja** avansată de Mabel Gabriel în 1955. Inițial , ea a subliniat lipsa totală a elementelor care ar putea face aluzie directă la un context sacru; cu toate acestea, a evidențiat cum, în mentalitatea antică, sentimentul religios pătrundea totul și cum toate plantele înfățișate în grădină aveau o legătură directă cu o divinitate. [834]Prin urmare, cercetătoarea și-a continuat investigația elaborând...

GEORG . IV **127-129),** fapt care contrastează cu abundența luxuriantă a grădinii Liviei.

831 Rezoluție gest. AUGUST **34, 2.**

832 KELLUM **1994,** pp. **218-221.**

833 KELLUM **1994,** p. **221.**

ZO GABRIEL **1955,** p. **12.**

o listă scurtă menită să demonstreze legăturile existente între elementele vegetale și zei, atribuind mecanic diferitele specii când acestei divinități când acelea și propunând pentru fiecare un simbolism adesea deconectat de context.[835] [836]Gabriel a recunoscut posibilitatea ca frescele din cameră să indice semnificații mai profunde, fără a clarifica însă care erau acestea și rămânând foarte vagă în explicațiile sale. De fapt, ea a amintit pur și simplu de posibilitatea ca privitorii să asocieze automat diferitele varietăți botanice cu anumite zeități , în special cu cele cel mai strâns asociate cu prințul, și anume Apollo (reprezentat de laur) și Venus (simbolizată de flori, fructe și păsări).22

Mai recent, Giulia Caneva a preluat multe dintre teoriile lui Gabriel și a dus analiza simbolică la un nivel și mai înalt . Convinsă că picturile murale transmiteau un mesaj precis, în concordanță cu funcția comunicativă rezervată artei în lumea clasică, ea a evidențiat aranjamentul riguros al speciilor de plante și păsări, bogat în referințe ce dezvăluie o ideologie scrupuloasă care stă la baza reprezentării.[837] [838] [839] [840]Savantul a adoptat ideea că fiecare plantă individuală ar fi făcut aluzie la un simbol legat în general de o divinitate și, prin urmare, a evidențiat legăturile existente, împărțind speciile în două mari grupuri opuse: pe de o parte, cele considerate a poseda un simbolism funerar, pe de altă parte, cele legate de victorie și de ciclul vieții? [4] Caneva a susținut, de asemenea, un dualism care ar fi caracterizat vegetația, deoarece era legată în principal de Marea Mamă, Doamna zeilor, și de Jupiter, înțeles ca Stăpân al zeilor; totuși, un singur element, bradul, s-ar fi plasat în antiteză între cele două părți și ar fi asumat „o valoare funerară clară”? [5] Savantul a dedus că încăperea era menită să servească funcției „de mediu mistico-religios”, unde decorațiunea picturală avea scopul de a evidenția trecerea vieții, dar în același timp capacitatea vieții însăși de a se regenera și de a renaște, exact ca plantele, care își repetă ciclul natural anual. [6] Caneva, în cele din urmă,

[835] Vezi în special GABRIEL **1955,** pp. **12-14.** De exemplu, macul ar fi indicat „somnul” pământului în timpul lunilor de iarnă, când Persefona era obligată să rămână în Hades.

836 GABMEL **1955,** p. **16.**

837 Vezi CANEVA **1999,** pp. **70-71. În ceea ce privește** clauza „ semnificativă ” , vezi în special pp. **75-76.**

838 CANEVA **1999,** pp. **72-75.**

839 CANEVA **1999,** p. **77.**

840 CANEVA **1999,** p. **78.**

Urmând propunerea anterioară a lui Gabriel, [841]a văzut el în păsările care populează peisajul reprezentarea sufletului sau „a stărilor spirituale ale ființei", care ar fi avut scopul de a stabili o relație între cer și pământ, readucând astfel la modă teoriile animiste tipice începutului de secol trecut?[842]

Jane Clark Reeder a revendicat, de asemenea, semnificații profunde pentru grădina pictată: a subliniat cum camera hipogeu este un fel de „peșteră" sau „semi-peșteră" și, pentru a demonstra acest lucru, a adus puținele, dar prețioasele fragmente ale boltei camerei, care înfățișează o decorațiune fictivă din piatră ponce. [843]Cercetatoarea a subliniat apoi cum peștera era în general considerată un loc unde multe personaje mitice își găseau refugiul și erau hrănite și crescute acolo (în special Romulus și Remus și celebrul episod al Lupercalului, dar există și referințe la copilăria lui Zeus pe Muntele Ida) și a concluzionat că peștera reprezenta în imaginația augustană conceptele de prosperitate și pace asigurate de prinț.[844 845 846 847 848] ambele la baza noii epoci de aur stabilite de Augustus după sângeroasele războaie civile? [1] Reeder a subliniat caracterul sacru atribuit frecvent pădurilor în religia romană și, pornind de la această presupunere, a interpretat picturile murale ca o aluzie la o dumbravă sacră? 2 Ulterior, ea a efectuat și o analiză simbolică mecanică, asociind diferitele divinități cu plantele care ar avea funcția de a le reprezenta în grădină; 33 în cele din urmă, ea a propus să considere picturile murale ca o celebrare comemorativă a căsătoriei dintre Livia și Augustus, un eveniment amintit atât de flora, cât și de fauna prezente în fresce. 3 [4]

Acum, este necesar să clarificăm interpretările avansate de cercetători. În primul rând, presupusa legătură propusă de Fortsch și Kellum între grădina vilei Liviei și *Ara Pacis* este în prezent o speculație pur ipotetică, nesusținută de informațiile disponibile. Trebuie avut în vedere că cele două monumente

---

[841] GABRIEL **1955** , p. 15.

[842] CANEVA 1999, pp. *76-77.* Cercetătoarea a susținut o semnificație escatologică pentru păsările prezente, deoarece acestea sunt adesea înfățișate în reprezentări funerare. De asemenea, ea a interpretat pasărea din interiorul unei colivi ca manifestarea „sufletului prins în capcană, incapabil să-și ia zborul spre cer".

843 REEDER 2001, pp. 35-36 și p. **44.** Vezi SLAVAZZI 2015, p. 235.

[844] REEDER 2001, PP. 103-107, A SUBLINIAT SEMNIFICAȚIA DIONISIACĂ A PEȘTERII; DEȘI ACEASTĂ OBSERVAȚIE ESTE CU SIGURANȚĂ ADEVĂRATĂ, LEGĂTURA DINTRE Dionysos și camera pictată a vilei este neclară .

[845] REEDER 2001, pp. TT-80. Cercetătorul (p. 83) a legat prezența unor plante specifice de construirea unui peisaj ideal, o manifestare simbolică menită să contribuie la crearea imaginii noii epoci de aur.

846 În special REEDER 2001 , pp. 98-102 a interpretat vegetația pictată ca un simbol al Dianei *Nemor^is,* înțeleasă ca «Zeița prin excelență a Dumbravei».

847 REEDER 2001, pp. 92-96.

848REEDER 2001, p. 88. Florile ar fi avut sarcina de a evoca ghirlandele de nuntă, în timp ce păsările ar fi simbolizat „pasiunea erotică și fericirea conjugală".

aveau scopuri foarte diferite: frescele erau amplasate într-o reședință privată, în timp ce altarul avea evident o funcție publică și propagandistică. Este greu de imaginat că potențialii vizitatori ai încăperii, cel mai probabil membri ai cercului care susținea acțiunile prințului, și-ar fi amintit de concepte pe care le împărtășeau ei înșiși. Referirea la prosperitate și la aureate aetas *, pe care* Augustus l-ar fi readus și l-ar fi amplificat, ar fi avut un impact redus asupra vieții politice a orașului într-un cadru privat. [849]Cu siguranță nu este o coincidență faptul că aceste concepte au fost celebrate cu o ocazie oficială, adică în timpul Ludi *saeculares,* așa cum este atestat de poemul lui Horațiu compus pentru acest eveniment.[850] [851] [852] [853]Referința la flota augustană propusă de Fortsch și susținută de prezența bradului pare, de asemenea, complet scoasă din context: oare o astfel de aluzie nu-și găsește rațiunea de a fi în complexul iconografic al frescelor? [7] Mai mult, este dificil să întrezărești un contrast ordine/dezordine , prin care s-ar fi manifestat conduita politică a prințului, întrucât nu există nimic care să se poată referi în mod explicit la semnificații similare. Este, așadar, teoria - cu tentă structuralistă - propusă de Barbara Kellum o simplă conjectură, fără dovezi decisive în favoarea sa? [8] Un argument similar se aplică și observării prezenței multor specii de plante și păsări legate de mituri metamorfice: oare această confirmare nu pare utilă în evidențierea unor semnificații ascunse particulare în cadrul grădinii pictate? [9]

[849] O critică a ipotezei Epocii de Aur poate fi găsită deja în CANEVA 1999, p. 78, deși formulată cu argumente foarte neconvingătoare. Afirmația, de altfel destul de categorică, a lui SAURON 1994, p. 572, este excesivă: „Cu toate aceste decorațiuni care constituie cadrul vieții *casei augustane* după această dată *(cca.* 30 î.Hr.), ne aflăm fără îndoială în prezența unei reprezentări concertate a revenirii Epocii de Aur, a unei ilustrații adaptate domeniului privat al temei centrale a ideologiei augustane ...". Recurgerea la Epoca de Aur pentru a explica sensul fiecărei opere de artă augustane pare un expedient simplist și, în anumite privințe, superficial, care suferă de prea multă uniformitate și de o lipsă de judecată. În acest fel, evităm să analizăm și să problematizăm individual diferitele artefacte.

[3] « Vezi ZANKBR (1987) 2006, pp. 180-184. »

[851] Critici la adresa acestei interpretări deja în CANEVA 1999, p. 72.

[852] Personal, cred că a fost pur și simplu o reprezentare a unei grădini cu floră spontană.

853 Improbabilitatea teoriilor lui Kellum a fost deja subliniată de CANEVA 1999, p. 78.

În ceea ce privește interpretarea lui Gabriel, cercetătoarea a efectuat o - analiză simbolică simplistă și mecanică a elementelor vegetale, lipsită de prea multă relevanță pentru contextul frescelor. Dincolo de simpla observare a legăturilor dintre diversele plante și zeități individuale sau multiple (care sunt, însă, incontestabile și efectiv atestate), nimic nu este afirmat explicit cu privire la sensul general al aparatului iconografic. Ea însăși a considerat evident dificil să avanseze ipoteze concrete, limitându-se la a admite posibilitatea ca picturile să poată face aluzie la semnificații mai profunde, fără a specifica nimic în această privință. Chiar și teoriile propuse de Caneva sunt absolut fanteziste și total nefondate: renașterea, urmând exemplul lui Gabriel, a unui simbolism botanic pripit și superficial (adesea chiar mai imaginativ și complet lipsit de dovezi credibile în favoarea sa), centrat pe relația antinomică dintre elementele funerare și cele regenerativ-vitale și menit să exprime semnificații mistico-religioase, apare oricui are chiar și o minimă familiaritate cu lumea antică ca o bizarerie inadmisibilă.[854] [855]Interpretarea propusă de savant trebuie inclusă pe bună dreptate în genul „science fiction exegetic-mitologic".

Ideile lui Reeder sunt la fel de neconvingătoare: atribuirea unei valori sacre reproducerii unei grădini în absența unor elemente sau indicii care ar putea susține o astfel de interpretare este o operațiune deliberat arbitrară. Într-adevăr, este cu siguranță adevărat că romanii atribuiau pădurii o aură sacră, dar aceasta depindea de credința că o divinitate specifică era prezentă și prezida acel loc. Ea a dezvoltat o interpretare simbolică a speciilor individuale care suferă de aceeași superficialitate ca cele realizate de Gabriel și Caneva, deși s-a arătat conștientă de limitele intrinseci ale acestei abordări.1 [Mai] mult , ipoteza care consideră peștera o manifestare a ubertas și *securitas* garantate de acțiunea binevoitoare a lui Augustus este complet nedemonstrabilă , iar

[854] Găsirea unor definiții precum „zeițele lunare Kore-Persefona" (CANEVA **1999,** p. 72) sau „misticul Heracle" — înțeles ca simbol al luptei pentru nemurire (CANEVA **1999,** p. 78) — într-un articol științific aflat la pragul noului mileniu denotă profunda lipsă de experiență a autorului în materie mitologico-religioasă. Mai mult, analiza simbolică a lui Caneva se bazează pe texte de o calitate științifică foarte slabă, precum *Florario* de Alfredo Cattabiani și *La Mythologia degli Alberi de Jacques Brosse* , precum și *Dicționarul de simboluri, un diletantism, al lui Chevalier-Gheerbrant* .

855 REEDER 2001, p. **95:** «Deși este adevărat că sensul picturii «camerei din grădină» a Liviei nu poate fi obținut printr-o simplă enumerare sau însumare a divinităților reprezentate de varietățile de copaci și vegetație, mai ales că multe dintre plante erau sacre mai multor zeități, ci doar printr-un cadru pentru ansamblul speciilor individuale își dobândeau sensul, ar fi o prostie să omitem evidentul și să începem cu cele mai importante divinități reprezentate». De asemenea, inacceptabilă este legătura întregii fresce cu Diana *Nemorensis,* care se bazează doar pe prezența unor specii de plante asociate cu zeița.

dovezile aduse în susținerea ei par foarte fragile și nesemnificative.[856] [857] [858] [859]La fel de discutabilă este afirmația cercetătorului conform căreia chiar și camera din vila Liviei ar fi trebuit să se conformeze complexității expresive a oricărei alte opere de artă augustine.3 [De] fapt, opusul este la fel de posibil, adică să nu existe motive suficiente pentru a demonstra prezența reală a referințelor la concepte specifice în cadrul picturilor, mai ales având în vedere că, spre deosebire de majoritatea operelor de artă comandate de Augustus, camera făcea parte dintr-un complex privat și suburban, dedicat în principal agrementului și otiumului.

În opinia mea, limita celor care au revendicat astfel de semnificații simbolice ca bază a frescelor vilei Liviei constă în dorința de a căuta cu orice preț mesaje alegorice în orice reprezentare artistică, fără a ține cont de contextul și funcția monumentului individual.44 Atribuirea mecanică și, în anumite privințe, naivă, a unor semnificații simbolice unor specii botanice individuale, la rândul lor legate de diverse divinități, este o procedură complet superfluă și inacceptabilă din punct de vedere metodologic în raport cu picturile vilei Liviei: conform a ceea ce susțin acești cercetători, ar trebui admis că, de fiecare dată când o plantă specifică era reprezentată, spectatorul roman o asocia automat cu un zeu sau o zeiță și cu povestea mitică aferentă, chiar și în lipsa totală a oricărui tip de element care ar putea susține legătura

[856] Nici teoria care vrea să lege reprezentarea grădinii de nunta cuplului imperial nu este convingătoare: nu există niciun element care să poată susține această conjectură.

857 REEDER 2001, p. 76.

[858] Faptul că faimoasa statuie a lui Augustus de la Prima Porta a fost găsită la fața locului nici măcar nu este relevant în favoarea presupusei semnificații simbolice a decorațiunilor vilei Liviei: de fapt, este cel mai probabil o copie a unui original din bronz, care trebuie să fi fost amplasat într-o piață publică: vezi MÜLLER 1941, pp. 498-499; KXHLER 1956, p. 346; JOHANSEN 1976, p. 49 (ZANKER (1987) 2006, p. 200 a considerat, de asemenea, Augustusul de la Prima Porta ca fiind o copie). Rezultă că sarcina de a transmite mesaje propagandistice precise a fost atribuită în primul rând originalului din bronz; statuia din marmură ar fi jucat, prin urmare, un rol simbolic complet secundar. În acest sens, MÜLLER 1941, p. 499 (urmat de KXHLER 1956, p. 350) a emis ipoteza că copia din marmură a fost comandată de Livia după moartea soțului ei, în anul 14 d.Hr., susținând ca dovadă că stilul era mai apropiat de arta secolului I d.Hr.; *contrar* LUI SIMON 1957b, pp. 64-65, care însă pare să respingă această datare pentru original (JOHANSEN 1976, p. 51, este de o opinie similară). REYNNE-Lii.ENSTOLPE 2000b, p. 127 a considerat, de asemenea, că copia din marmură nu avea o importanță deosebită în raport cu propaganda augustană.

859 Exemplul rodiei este paradigmatic în acest sens: GABRIEL 1955, pp. 12-13, a observat cum fructul este legat în mitologie de Persefona, Afrodita, Hera și Dionysos. În acest moment, ar trebui să ne întrebăm care dintre aceste zeități ar fi trebuit să aibă prioritate față de celelalte în ochii unui roman și, prin urmare, să favorizeze interpretarea simbolică corectă. Preeminența atribuită de CANEVA 1999, pp. 72-73 Cibelei în raport cu rodia pare a fi o alegere pur arbitrară făcută de cercetător, la fel ca și simbolismul său legat de moarte, fertilitate și regenerare, concepte care nu își găsesc niciun suport în reprezentarea grădinii în cauză.

Dimpotrivă, simbolismul oricărui obiect sau atribut este strâns legat de poziția sa și de contextul general al reprezentării.

Pentru a realiza o analiză precisă a picturilor din camera subterană și a presupusului lor simbolism, cred că este cel mai potrivit să începem prin examinarea mărturiilor furnizate de autorii romani despre practica construirii și decorării **hortus-ului.** Sursele antice care oferă informații despre grădini sunt destul de rare și, în plus, adesea indirecte; cu toate acestea, este posibil , cel puțin parțial, să aflăm despre speciile care erau deosebit de apreciate și utilizate. [860]O scrisoare a lui Pliniu cel Tânăr este de mare importanță în acest sens: vorbind despre vila sa preferată, situată în orașul Tusci (în Valea Tibrului, lângă San Giustino), el afirmă că grădina sa era compusă din plante precum platani, iederă, buxus, laur, chiparos și acant. [861]Multe dintre aceste varietăți botanice apar și în frescele vilei Liviei. În plus, Pliniu menționează prezența trandafirilor și a pomilor fructiferi (despre care nu sunt oferite detalii suplimentare), [862]în conformitate cu ceea ce este descris în picturi. Pliniu cel Bătrân, la rândul său, include printre plantele *topiare* adiantumul, acantul, brebenița, mirtul și chiparosul. [863]Același autor susține în cele din urmă că cuvântul *hortus* indică acum doar locuri plăcute, dedicate timpului liber.[864]

Din ceea ce reiese din surse, se pare că majoritatea florei prezente în grădina pictată corespunde celei folosite în realitate.

---

[860] Vezi în special GRIMAL (1944) 1990, pp. 274-278.

861 PLIN. MIN. *Epist. V 6,* 32-33 *(Mijlocul se dezvăluie imediat, cel care se oferă ochilor vizitatorilor, înconjurat de platani; acele iedere sunt îmbrăcate cu frunze verzi, astfel încât vârfurile și bazele lor sunt acoperite cu frunziș străin. Iedera se rătăcește peste trunchi și ramuri și se alătură platanilor vecini în trecerea sa. Se află între buxi; buxii exteriori sunt înconjurați de laur, iar platanii le conferă umbra. Bordura dreaptă a acestui hipodrom este ruptă în jumătatea exterioară a hemiciclului și își schimbă aspectul: este înconjurat de cuprese și acoperit cu umbre din ce în ce mai dense, din ce în ce mai întunecate...*) și 36 *(După aceste acanturi, care sunt alunecoase și plictisitoare...)* . HOR. *Carm.* II 15, 1-12 el deplânge că pământul satului nu mai era folosit pentru cultivarea plantelor utile, așa cum intenționa vechea tradiție romană, ci era rezervat speciilor de lux și decorative. Tra queste ultime il poeta fa menzione del mirto, dell'alloro, del platano e delle viola. MARTIAL. III 58, 1-5 insert tra le piante da giardino l'alloro, il mirto e il bosso.

862 PLINIU CEL TÂNĂR, *Epistola* V 6, 34-35.

863 PLINIU *Nat. Hist.* XV 122 (mirt); 16 140 (chiparos); 21 68 (cucerind); 22 62 (adianto); 76 (acant). Cf. GRIMAL (1944) 1990, p. 275. Differenti varietà di mirto e alloro sono consigliate anche da CATO MAIOR *De agr.* VIII 2.

[864] PLINIU, *Nat. Hist.* XIX 50: *Într-adevăr, ei posedă în orașul însuși, sub numele de grădini, câmpuri și vile.*

pentru crearea *horti* romane . Prin urmare, este foarte puțin probabil ca aceste specii de plante să fi fost destinate să exprime un mesaj simbolic legat de mit, politică sau sfera funerară în contextul artei topiare: cum ar putea fi aplicată semnificația funerară a chiparosului sau a rodiei la crearea unei grădini? Ar fi fost cu siguranță de prost gust (precum și un semn rău) să-ți decorezi *viridaria* cu plante menite să evoce concepte lugubre legate de moarte. Într-adevăr, - Pliniu cel Tânăr, discutând despre prezența pomilor fructiferi care alternează cu coloane mici în grădina sa, afirmă că aceștia erau meniți să evoce un fel de reconstrucție a peisajului rural într-un context ornamental specific.[865] [866] [867] [868]pentru a crea priveliști peisagistice sugestive.

Prin urmare, nu este atât de exagerat să se emită ipoteza că flora pictată pe pereții vilei Liviei a fost aleasă în primul rând în conformitate cu tradiția topiară romană: funcția picturilor era de a evoca o grădină reală, idealizând-o și ridicând-o la potențialul său maxim. În acest sens, trebuie subliniat faptul că arheologii au identificat patru zone ale reședinței suburbane a împărătesei care pot fi considerate, în toate privințele, adevărate *horti : prima, debuta ,,* grădină mică", era situată în zona rezidențială, în spatele atriumului și dincolo de un *ambulatoriu.* Trebuie să fi existat încă de la sfârșitul epocii romane (probabil în jurul primilor ani ai ultimului deceniu al secolului I î.Hr.) și cu siguranță conținea plante cu funcție decorativă, deoarece au fost găsite un număr bun de *ollae peiforatae,* vaze folosite pentru a conține flora.2 A [doua] zonă a fost identificată în jurul unui peristil înconjurat de un portic, dar prezența unei grădini este în prezent conjecturală, deoarece ipoteza existenței sale se bazează pe comparația cu alte vile situate în Campania. [3] Al treilea urma să fie amplasat în punctul în care sunt vizibile astăzi rămășițele ftigidarului *băilor* create în epoca severiană, construit parțial pe ceea ce trebuie să fi fost un nimfeu din epoca republicană târzie? [4] În cele din urmă, lângă complexul rezidențial
exista o terasă mare folosită ca grădină, care cel mai probabil conținea în

[865] PLINIU. MIN. *Epist.* V 6, 35. De asemenea, LONG. SOPH. IV 2, 1-6, descriind o grădină minunată, menționează în mare parte aceleași plante: meri, mirți, peri, rodii **,** smochini, măslini, viță de vie, chiparoși, lauri, platani, pini. Este inclusă și o listă lungă de flori.

866 Din păcate, nu este posibil să se stabilească ce specii au crescut în grădină, deoarece *olele* au fost expuse intemperiilor după excavarea lor și, prin urmare, o analiză a polenului ar fi complet inutilă: vezi Liljenstolpe-Klynne 1997-1998, pp. 130-131. Pentru mai multe detalii despre „grădina mică" și vazele găsite în ea, vezi LILJENSTOLPE-KLYNNE 1997-1998, pp. 128-135; REEDER 2001, pp. 9-10. Vezi și KLYNNE-LILJENSTOLPE 2000a, pp. 223-225, unde se emite ipoteza că hortusul era compus atât din plante cu flori, cât și din copaci mici.

867 LILJENSTOLPE-KLYNNE 1997-1998, p. 128.

868 LILJENSTOLPE-KLYNNE 1997-1998, p. 128.

interiorul ei o zonă destinată unei grădini suspendate.[869] [870] [871] [872] [873] [874] Dragostea nobililor proprietari ai vilei pentru natură este, așadar, evidentă , iar acest lucru este mărturisit și de sursele literare: Suetonius susține că Augustus a preferat să-și decoreze casele extraurbane cu colonade și boscheți, mai degrabă decât cu statui și picturi? [6] Este oare la fel de adevărat, totuși, că reședința Prima Porta este constant legată de numele Liviei, fiind aproape sigur proprietatea ei chiar înainte de căsătoria cu viitorul împărat? [7] Acest fapt ridică o problemă ale cărei repercusiuni au fost probabil ignorate: dacă vila ar fi fost proprietatea Liviei, nu se poate exclude faptul că cel care a comandat frescele trebuie identificat cu însăși viitoarea împărătească. 5 [8] Pentru a confirma o astfel de oportunitate, ar trebui să fim siguri de data creării picturilor, cel mai probabil executate între anii 40 și 20 î.Hr.? [9] Dacă ar fi posibilă datarea picturilor la primii ani ai perioadei de douăzeci de ani, toate presupusele implicații politice și propagandistice pe care cercetătorii au vrut să le atribuie imaginilor ar fi eliminate , deoarece Augustus probabil nu a participat la alegerea subiectului. În prezent, această teorie rămâne doar o conjectură imposibil de dovedit, dar cu siguranță nu este o posibilitate îndepărtată, deoarece proprietara vilei era tocmai Livia, iar clădirea fusese deja construită înainte de a doua sa căsătorie? [0] În sprijinul

În sprijinul acestei ipoteze, Suetonius mărturisește despre locurile în care Augustus iubea cel mai mult să se retragă și să-și petreacă timpul: stațiunile de pe litoral (în special insulele Campaniei) și orașele din apropierea Romei,

---

[869] Vezi în special KLYNNE-LiLjENSTOLPE 2000a, pp. 225-231; REEDER 2001, pp. 10-11.

[870] SVET. 72 *august* .

871 SVET. *Galb*. **1** afirmă că, după căsătorie, Livia s-a dus la vila de la Prima Porta, care era deja proprietatea sa (*Liviae olim post Augusti statim nuptias Veientanum suum revisenti* …) . Este dificil de stabilit dacă era vorba de o proprietate a împărătesei, moștenită de la familia sa sau dacă devenise parte a posesiunilor sale datorită uniunii cu primul ei soț, Tiberius Claudius Nero. Vezi CARRARA 2005, p. 17, care pare să încline spre prima ipoteză, și REEDER 2001, pp. 29-34. BARRETT (2002) 2006, p. 256 a emis ipoteza că Livia nu deținea niciun bun anume înainte de 39-38 î.Hr., cu posibila excepție a vilei de la Prima Porta.

872 Sunt de acord în mod special cu ceea ce afirmă Reeder 2001, p. 12: „Ea [scil. Livia] trebuie să fi avut rolul mai important în decorarea vilei sale și în amenajarea grădinii de acolo". REEDER 2001, p. 76, este și mai explicit: „Livia a comandat, fără îndoială, pictura camerei din grădină ". În plus, Livia avea posibilitatea de a-și administra direct averea: vezi Reeder 2001, p. 34.

873 SETTis 2008, p. 5 (între 40 și 20 î.Hr.); SANZI Di MINO 1998, p. 213 (între 30 și 20 î.Hr.). Vezi și REEDER 2001, p. 28. ANDREAE 1969, p. 458 și MAZZOLENI 2004, p. 191 au susținut o perioadă cronologică între 20 și 10 **î.Hr.** , în timp ce CARRARA 2005, p. 22 a emis ipoteza că frescele au fost realizate în anii imediat următori anului 38 î.Hr. Ipoteza lui CAGIANO DE AZEVEDO 1953, p. 46, care considera frescele o expresie a artei din prima jumătate a secolului I d.Hr., este nefondată. GABRIEL 1955, p. 6 a preferat să nu ia poziție, limitându-se la a observa că frescele aparțin celui de-al doilea stil pompeian.

[874] ANDREAE 1969, p. 454 considera că încăperea subterană exista deja înainte ca Livia să moștenească vila. Cu toate acestea, cercetătorul a optat pentru o datare destul de târzie a frescelor (20-10 î.Hr.).

inclusiv Praeneste, Lanuvium și Tivoli, dar nu și Prima Porta.[875] [876] [877] [878]Această locație nu trebuie să fi fost considerată una dintre preferatele prințului și, prin urmare, pare riscant să se acorde o asemenea importanță picturilor care decorează reședința în raport cu propaganda politică augustană. Mai mult, se pare că, chiar și după nuntă, vila Veii era încă considerată proprietatea privată a Liviei; cu siguranță, nu se poate nega că soțul ei a locuit acolo și că ar fi putut influența deciziile de „restyling", dar principala figură legată de complexul rezidențial a fost, fără îndoială, soția sa. Într-adevăr, ea a fost protagonista unui eveniment celebru care a avut loc chiar pe terenul reședinței extraurbane: vizitând proprietatea ei la scurt timp după căsătoria cu Augustus, Livia a văzut un vultur care, zburând deasupra ei, i-a lăsat în poală o găină albă care ținea o ramură de laur în cioc. Împărăteasa a interpretat evenimentul ca un prodigiu propice și a decis să planteze crenguța, care a dat naștere unei crânguri luxuriante, ale cărei ramuri au fost folosite de toți împărații julio-claudieni pentru a crea coroane triumfale. De asemenea , a avut grijă de pasăre și a crescut și altele: vila, adesea numită „ **ad** *Gallinas Al bas* " , și-a luat numele de la prezența găinilor albe . De asemenea, trebuie subliniat faptul că Livia era profund pasionată de grădinărit și plante, atât de mult încât și-a dat numele unei varietăți de smochin pe care ea însăși o introdusese; chiar și laurul pe care l-a plantat la Prima Porta a fost numit „Augusta" .[3]

Pentru a evalua semnificația atribuibilă frescelor, nu este de importanță secundară să se stabilească funcția pe care camera subterană trebuie să o fi avut în complexul rezidențial. Din păcate, nu există dovezi concludente care să susțină acest lucru, dar majoritatea cercetătorilor au susținut că era un triclinium, folosit probabil în timpul căldurii verii pentru a se bucura de aerul răcoros.64 Această posibilitate pare a fi confirmată de un pasaj din Pliniu cel Tânăr, unde menționează un criptoportic subteran al cărui climat răcoros putea

---

[875] SvET. 72 *august* .

876 Vezi SVET. *Galb.* **the;** PLIN. *Nat. Hist.* XV 136-137; GOD CASS. XLVIII 52, 3-4; LXIII 29, 3.

877 Pentru smochin: PLIN. Nat. Hi.st. XV 70; CowM. V 10, 11; MACROB. *Sat.* III 20, **p.** Cf. și REEDER 2001, p. 12. Deocamdată: PLIN. *Nat. Hi.st. XV* 129; XVII 60. Cf. BARRETT (2002) 2006, p. 173. Livia era și numele unui tip de hârtie fabricată din papirus: PLIN. *Nat. Hi.st.* XIII 74.

878 SAURON 1994, p. 572 *(triclinium aestivum);* EVANS 2003, p. 303; MESSINEO 2004, p. 41; MAZZOLENI 2004, p. 190; CA^^RA 2005, p. 22; CROISILLE 2010, p. 89 («fără îndoială un triclinium *») sunt de acord cu această opinie.* SETTIS 2008, p. 6 a preferat să nu se angajeze, limitându-se la a constata imposibilitatea stabilirii funcției originale a încăperii. Ideea lui CANEVA 1999, p. 78 de a o recunoaște drept o încăpere cu funcție mistico-religioasă pare complet improbabilă: romanii cu siguranță nu au construit un fel de „capelă privată" pentru a celebra vreun tip de cult. GABRIEL 1955, p. 15 nu a avansat ipoteze, ci a raportat pe cele ale cercetătorilor anteriori, întrebându-se în final dacă mediul era într-adevăr dedicat doar timpului liber și divertismentului.

fi chiar aspru în timpul verii.[879] [880] [881] [882] [883]Reeder a demonstrat, de asemenea, în mod convingător, posibilitatea ca încăperea cu fresce de la Prima Porta să fi făcut parte dintr-un criptoportic, deoarece era conectată la alte încăperi subterane.66 Savantul a observat că astfel de complexe erau de obicei atribuite *otium-ului* în cele mai luxoase vile: criptoporticul ar fi servit drept *ambulatio* ce ar fi permis accesul la un [triclinium] . Acesta din urmă a fost identificat în încăperea pictată care, în configurația sa pseudo-peșteră, ar fi servit pe bună dreptate drept sală de mese.67

Arheologii au demonstrat că această încăpere a fost, cel mai probabil, grav avariată în timpul cutremurului care a lovit zona în anul 17 î.Hr.: a fost apoi umplută în întregime cu pământ și moloz, pentru a se construi deasupra ei cea mai mare și mai prestigioasă încăpere din vilă.6 [8] Cum putem, așadar, să împacăm importanța extremă atribuită încăperii și, în special, picturilor sale, expresia unor semnificații simbolice precise, cu decizia de a o îngropa, condamnând-o la uitare? Dacă frescele aveau într-adevăr scopul de a promova un mesaj propagandistic-ideologic, nu ar fi trebuit proprietarii să încerce măcar să limiteze pagubele și să încerce să le readucă la lumină? În schimb, s-a întâmplat exact opusul, fapt care trebuie să reducă în mod necesar valoarea atribuită încăperii, probabil concepută ca o simplă (deși foarte rafinată) zonă de agrement.

În acest moment mi se pare că se poate afirma în mod rezonabil că decorarea camerei hipogeului trebuie să fie legată de gustul și dragostea particulară a proprietarilor (sau a proprietarei) pentru natură și pentru diferitele specii botanice.69 De ce să nu admitem pur și simplu
că vegetația înfățișată nu avea alt scop decât să încânte spectatorii cu o imagine pseudo-naturală de un impact vizual extraordinar ?[884]

[879] PLIN. MIN. *Epist. V* 6, 30.

[880] REEDER 2001, p. 49.

[881] REEDER 2001, pp. 48-53. Cfr. REEDER 2001, p. 44: «Denumirea camerei drept grotă/ *nympha eu m* nu exclude alte utilizări ale acestui tip de încăpere, în special pentru servirea mesei *(triclinium)».*

[882] Cutremurul este semnalat ÎN IUL. OBSEQ. 71, care menționează în mod specific vila Liviei: *Sub Appennino, în villa Liviae uxoris Caesaris, ingenti motu terra intremuit.* Pentru înmormântarea sălii, vezi CA RAM 2005, p. 22; REEDER 2001, p. 48; MESSINEO 1992-1993, p. 20-21. SULZE 1932, p. 190, a amânat evenimentul în anii 1660 ai secolului I d.Hr.

[883] Vezi în special BARRE'IT (2002) 2006, p. 172, unde subliniază „interesul ei pasionat [al Liviei] și angajamentul sistematic față de diverse aspecte ale horticulturii". Eruditul considera grădina pictată a Prima Porta drept cea mai semnificativă mărturie a iubirii împărătesei pentru natură.

[884] Picturile din vila Liviei diferă semnificativ, atât prin măreție, cât și prin subiect, de cele descrise de VITRUVIUS VII 5, 2: de fapt, autorul afirmă că era o practică obișnuită decorarea pereților cu reprezentări de peisaje, în cadrul cărora, însă, existau și elemente artificiale create de om (porturi, temple) sau turme și păstori.

În acest sens, Salvatore Settis a arătat în mod convingător cum crearea unei grădini subterane a trebuit să ducă la „un contrast strident, intenționat”: 7[885] [886]Scopul său era să uimească observatorul, să-l plaseze în fața unei iluzii optice care urmărea să străpungă pereții pentru a „deschide” privirea asupra unei grădini încântătoare, imaginare și ireale.72 Meticuloasa măiestrie descriptivă a decorului avea menirea de a încuraja această înstrăinare și de a asigura că privirea zăbovea asupra speciilor individuale de plante, în special asupra celor din prim-plan, portretizate cu atâta măiestrie încât păreau aproape reale.[887] [888] Atenția deosebită la detalii a plantelor individuale ne face să credem, în mod rezonabil [889], că artiștii au putut observa direct exemplarele prezente efectiv în numeroasele grădini situate în interiorul sau în imediata vecinătate a vilei.4 Aceasta nu **înseamnă cu siguranță că una sau o parte din** *grădinile existente* au fost reprezentate exact , ca într-o fotografie, ci doar că au furnizat material abundent pentru decorarea încăperii.75 De asemenea, nu se poate exclude faptul că majoritatea speciilor botanice au apărut efectiv printre flora care alcătuia grădinile. După cum s-a observat deja anterior, aceasta nu a fost aleasă la întâmplare, ci a fost alcătuită din soiuri specifice care au format un fel de motiv recurent: în special, s-a acordat o mare importanță frunzișului și verdețului, care aveau scopul de a îndeplini o funcție decorativă evidentă. Utilizarea...

Plantele veșnic verzi (lafin, buxus, chiparos, leandru, iederă etc.) au fost, așadar, instrumentale: conturarea imaginii unei naturi luxuriante, nesupusă schimbării anotimpurilor, a contribuit la menținerea neschimbată a valorii ornamentale a întregului complex vegetal. [76] Cu toate acestea, romanii iubeau florile și culorile lor, pe care le inserau în grădini pentru a sparge monocromia. 77 Hortusul *roman* se caracteriza, așadar, prin marea abundență de frunziș intercalat cu pete sporadice multicolore oferite de plantele cu flori, folosite în

885 SETTIS 2008, p. 5.

n SETTIS 2008, p. 24. Vezi și CAGIANO DE AZEVEDO 1953, p. 34; GABRIEL 1955, p. 7; MESSINEO 2004, p. 42.

887 Calitatea foarte înaltă a picturilor a fost remarcată de savanți aproape unanimi: CA GIANO DE AZEVEDO 1953, p. 34; GABRIEL 1955, p. 18-19; SANZI DI MINO 1998, p. 209; REEDER 2001, p. 76; MAZZOLENI 2004, p. 190; SETTIS 2008, p. 5-6; CROISILLE 2010, p. 89-90.

888 Cu siguranță nu este opera unui singur artist, ci a unui atelier condus de un singur maestru care trebuia să coordoneze munca elevilor săi: vezi analiza stilistică detaliată a lui GABRIEL 1955, pp. 28-31.

[889]Vezi GRIMAL (1944) 1990, p. 284: « ...fiecare frunză este înfățișată cu grijă, speciile sunt recognoscibile, iar artistul este în mod clar inspirat de natură». Vezi și CAGIANO DE AZEVEDO 1953, p. 34: «Uitați-vă de exemplu la copacii cei mai apropiați de privitor, la fructe, în special la merii, la bordurile de stuf, la venele roșii ale plantelor de la poalele copacului, toate sunt exemple care arată simțul vioi de observație al pictorului...».

general pentru a decora marginile și plasate în prim-plan.[890] [891]Aceste informații sunt perfect în concordanță cu reprezentarea oferită de frescele vilei Liviei, care pot fi, prin urmare, considerate o minunată reconstituire idealizată a grădinii. Cu siguranță, picturile oferă o imagine ireală a naturii, deoarece diversele specii sunt toate portretizate în momentul culminant al ciclului lor de viață. [892]Totuși, o astfel de alegere nu trebuie neapărat să fie legată de semnificații simbolice precise, ci mai degrabă de un gust pentru ceea ce este frumos și plăcut ochiului · Este foarte probabil ca Livia și Augustus să fi dorit să obțină o imagine de o frumusețe extraordinară, care nu avea alt scop decât să uimească și să încânte observatorul prin redarea meticuloasă a detaliilor și să-i capteze privirea, cufundându-l într-o vegetație pe cât de luxuriantă, pe atât de iluzorie. [1] Acest lucru pare a fi confirmat încă o dată de Pliniu cel Tânăr care, vorbind despre o cameră din vila sa din Tuscia, susține că pereții erau decorați cu un soclu de marmură și o frescă înfățișând ramuri pe care se cocoțau niște păsări. Opinia autorului este deosebit de interesantă: picturile ar fi contribuit la fel de mult ca marmura la conturarea unui sentiment de grație și rafinament care pătrundea în întreaga încăpere. [2] Având în vedere cele relatate, mi se pare, așadar, că dorința de a atribui un anumit

[890] „ Vezi GRIMAL (1944) 1990, p. 277.”

Deja Cato MAIOR *De agr.* VIII 2 recomanda plantarea de ghirlande de flori în grădina suburbană. Cfr. PLIN. Nat. Hist. XXI **I.**

78 Vezi GRIMAL (1944) 1990, pp. 277-279.

79 Vezi SEETIS 2008, p. 6: „ *Viridariumul* din Prima Porta este așadar aproape un «catalog botanic» și în niciun caz un «portret» al unei grădini specifice la un moment dat.” Vezi SLAVAZZI 2015, p. 232.

80 Sunt întru totul de acord cu SETTIS 2008, p. 27 atunci când afirmă că: «...dacă alegerea se îndreaptă […] asupra unei picturi de grădină, aceasta trebuie să reflecte gusturile și intențiile proprietarului *acelei* case».

[81] Vezi SETTIS 2008, p. 31. GRIMAL (1944) 1990, p. 284 a remarcat că tocmai în epoca augustană vegetația prezentă în picturi „a dobândit o nouă particularitate și realism”.

82 PLIN. MIN. *Epist.* V 6, 22. Valoarea pur estetic-ornamentală a picturilor menționate de Pliniu a fost deja subliniată de SETTIS 2008, p. 27.

Simbolismul asociat cu fiecare specie de plante în contextul vilei Liviei pare a fi complet arbitrar și o suprainterpretare fără sens. Poate că singurul element în spatele căruia s-ar putea ascunde o aluzie specifică este aripa de aur, nu atât pentru legătura sa cu Apollo și propaganda augustană, cât mai degrabă pentru anecdota legată de Livia: așa cum am menționat deja, din crenguța ținută în ciocul găinii albe, împărăteasa a cultivat faimoasa dumbravă de lauri.[893] [894] [895] [896]

Chiar și mult lăudata dispunere a elementelor vegetale și simetria care caracterizează frescele din camera subterană își găsesc rațiunea de a fi în afara unor semnificații simbolice particulare. De fapt, una dintre principalele particularități ale artei clasice constă în atenția sa extremă la echilibrul spațial și la ordonarea formelor sale, care erau menite să contribuie la crearea unei imagini armonioase și plăcute. Picturile din vila Liviei, cu distribuția lor riguroasă și atentă, nu fac excepție: o reprezentare diferită ar fi întrerupt proporțiile ordonate prin inserarea unor elemente de dezechilibru care ar fi fost deranjante pentru observator. 8 [4]

În acest moment, pare clar că prezența macului în decorațiunea murală a camerei subterane trebuie să fie legată de întregul program figurativ. Planta nu este caracterizată de nicio semnificație simbolică precisă, ci își găsește motivul reproducerii sale în grația și frumusețea florii sale, potrivită în special pentru a sublinia rafinamentul grădinii imaginare. Specia portretizată a fost frecvent recunoscută ca *papaver somniferum* , iar această identificare pare pertinentă pentru reprezentarea sa, care arată înclinarea tipică a coroliei pe tulpină. 8' Cu toate acestea, cred că este interesant să ne concentrăm atenția asupra culorii inflorescenței: apare într-un albastru deschis neobișnuit, cu nuanțe violete slabe. 8 [6] Acest detaliu nu este în întregime irelevant: de fapt, floarea *de papaver somniferum* este caracterizată de diverse nuanțe (de la alb la violet închis, trecând prin roz, violet, roșu mai mult sau mai puțin intens;

---

[893] SETIIS 2008, pp. 6-7, a admis deja această posibilitate. Cu toate acestea, cercetătorul nu a exclus posibilitatea ca planul să fi avut o „valoare de bun augur pentru linia lui Augustus" și ca unele elemente ale vilei să fi putut fi instrumentale în propaganda augustiană.

894 SETIIS 2008, p. 37. Sursele literare atestă existența unor tratate specifice (numite Kl]ltoupiKÓ) privind cultivarea și crearea grădinilor: din păcate, niciunul dintre acestea nu a ajuns până la noi, dar SETIIS 2008, p. 35 a emis ipoteza rezonabilă că acestea conțineau instrucțiuni tehnice, care ofereau reguli precise de ordine și simetrie pentru organizarea spațială a hortusului (acesta este de exemplu cazul grădinii descrise de LONG. SOPH. IV 2, 5).

895 Vezi în special GABMEL 1955, p. 11, nota 23; CANEVA 1999, p. 65. Macul a fost recunoscut și de SANZI DI MINO 1998, p. 209; EVANS 2003, p. 303; MAZZOLENI 2004, p. 190; MESSINEO 2004, p. 42, deși niciunul dintre acești cercetători nu a specificat soiul.

896 Singurul care a remarcat cu exactitate culoarea florii a fost GABRIEL 1955, pp. 11; 20-21 și în special p. 26: „Macii albaștri sunt redați rafinat; un alb moale, palid, rozaliu în lumină, mov și albastru în umbre".

există chiar și exemplare pestrițe).[897] [898] [899]Cu toate acestea, nu se cunoaște niciun exemplar cu petale similare cu cele înfățișate. În acest sens, se poate emite ipoteza că inițial era o nuanță de violet care, în timp și prin reacții chimice, s-a transformat treptat în albastrul estompat pe care îl putem admira și astăzi. S-ar putea argumenta, însă, că aceasta era tocmai culoarea originală a florii, un produs al imaginației artiștilor, a căror intenție a fost de a insera elemente ireale pentru a sublinia frumusețea cromatică a lucrării. Cu toate acestea, nu există niciun motiv să credem că această alegere a fost rezervată exclusiv macului și nu celorlalte specii care, dimpotrivă, au fost înfățișate în caracteristicile lor morfologice reale.88 Dincolo de problemele legate de colorare, *papaver somniferum* (în tradiția romană, prezent deja în grădinile din vremea lui Tarquin cel Mândru) 8' oferă o imagine de frumusețe epuizată, legată de scurtimea vieții sale: poziția culcată a inflorescenței prelude căderea petalelor și formarea iminentă a capsulei.

În final, trebuie menționat că macul de opiu, sau mai precis capsulele sale, trebuie să fi fost prezent în ghirlandele vegetale, susținute de niște erote, care constituiau decorațiunile arhitecturale ale vilei, [900]demonstrând poate prețul ridicat atribuit *macului* de către Livia, care, de altfel, obișnuia să fie reprezentată împodobită cu acest atribut.[901] [902] [903]Obiceiul de a plasa macul ca motiv decorativ în elementele arhitecturale este demonstrat și de unele reliefuri (datând din epoca hadrianică târzie) din Canopusul Vilei lui Hadrian din Tivoli.2 [Acestea] prezintă cinci capsule și șase spice de porumb ieșind dintr-o vază mică, sub care sunt vizibile alte ciorchini de stejar (recunoscute după ghinde) și măslini. Este probabil ca această decorațiune nu a avut doar un scop ornamental menit să evidențieze aspectul idilic și plăcut al vegetației, [904]ci a

897 Vezi KAPOOR 1995, pp. 22-31.

898 Vezi SETIIS 2008, pp. 5-6. Mai mult, botaniștii care au studiat frescele nu au detectat nicio inconsecvență în reprezentarea florei.

899 Liv. I 54, 6. Vezi *mai sus,* capitolul dedicat.

900 VITIORI-ZACCAGNINI 2001, p. 114, n. 75, fig. 135.

9 [1] Despre acest subiect, vezi mai departe în text: *infra,* pp. 237-238.

902 Vezi MOESCH 2000, p. 204, n. 20; MATHEA-FORTSCH 1999, p. 183, n. 245. Stâlpii, a căror decorație amintește de modelele artei augustene, erau cel mai probabil destinați să susțină o structură de pergolă.

903 Vezi MOESCH 2000, p. 204, care, însă, nu a menționat prezența macului și a spicului de porumb. MATHEA-FORTSCH 1999, p. 183 a înțeles greșit identificarea plantei, recunoscând-o drept *Granatapfeln.*

94 Astfel, MOESCH 2000, p. 204.

95 MATHEA-FÕRTSCH 1999, p. 151, n. 142; p. 120, nr. 47.

96 MATHEA-FÕRTSCH 1999, p. 138, n. 111 (unde însă nu se menționează macul, deși este clar recognoscibil).

97 MAGISTER-SACCHI LODISPOTO 2005, p. 38-39; NENCINI 2004, p. 111, fig. 17; GUILLAUME-COIRIER 2001, p. 1021.

98 Vezi CALANDRA 1998, p. 206. Zona centrală a mozaicului a fost probabil decorată cu patru

făcut aluzie și la semnificații de bun augur transmise mai ales prin asocierea dintre capsulele de mac și spicele de porumb. O iconografie similară are precedente deja în epoca augustană, așa cum demonstrează niște stâlpi a căror decorațiune este compusă, printre alte plante, din spice de porumb și capsule de mac. [905]Motivele ornamentale prezente pe o lespede din Perugia și datate în primul sfert al secolului I d.Hr. par ușor diferite: compoziția este clar inspirată de friza exterioară a incintei Ara *Pacis* , dar aici s-a ales să se insereze și două capsule de mac printre volutele vegetale? [6] O reprezentare similară poate fi găsită și pe o a doua lespede de la Falerii, păstrată acum în Palazzo Primoli din Roma. Relieful este de calitate superioară celui precedent și a fost cu siguranță inspirat și el de modelul oferit de Ara *Pacis.* În acest caz, capsulele de mac sunt inserate în friza vegetală împreună cu multe alte specii, printre care nu puteau lipsi spicele de porumb.97 Este foarte probabil ca aceste reprezentări să fi fost menite să creeze imagini luxuriante și plăcute, potrivite pentru a încânta ochiul observatorilor, dar în același timp ar putea face aluzie la semnificații de bun augur legate de înflorirea lumii naturale.

În cele din urmă, utilizarea ornamentală a macului este clar vizibilă în decorarea cadrului așa-numitei „embleme Privernum" (sfârșitul secolului al II-lea î.Hr.), un mozaic din care au mai rămas astăzi doar câteva secțiuni ale părții externe.8 Capsulele plantei apar împreună cu numeroase alte specii [de] plante și fructe pentru a compune o ghirlandă abundentă, intercalate cu măști teatrale, o uniune între natură și cultură. O reprezentare similară poate fi găsită și într-un mozaic din Casa Faunului din Pompei, unde măștile teatrale, fructele și plantele (inclusiv capsulele de mac) compun o bogată friză vegetală.9

scene mitologice sau teatrale.

99 CAPPELLI-LO MONACO 2009, p. 58; GUILLAUME COIRIER 2001, p. 1021-1022.

2.

PANELUL SUD-EST AL ARA *PACIS AUGUSTAE*

Datorită enigmei sale intrinseci, egalată doar de frumusețea sa venerată , panoul sud-estic al Altarului P a fascinat mult timp cercetătorii, care, încă din secolul al XIX-lea, au avansat numeroase propuneri cu privire la identitatea figurilor înfățișate și la semnificațiile simbolice pe care întreaga scenă trebuia să le transmită. În paginile următoare, vom încerca să trecem în revistă pe scurt diversele ipoteze interpretative formulate de experții în domeniu și să le constatăm veridicitatea; această investigație preliminară se va dovedi indispensabilă pentru formularea unei exegeze care să poată clarifica mai bine problemele ridicate de panou și, în special, de figura centrală.

În primul rând, este necesară o descriere detaliată a imaginii în cauză (Fig. 6): centrul scenei este dominat de o figură feminină așezată pe o stâncă, cu siguranță o zeiță și personajul principal al întregii compoziții. Ea poartă o robă lungă care o acoperă până la picioare; capul ei acoperit cu voal este încoronat cu o coroană compusă din spice de porumb și capsule de mac, [906]din care au mai rămas puține urme, în timp ce în poală, între faldurile robei, apare o serie de fructe. Expresia de pe chipul ei este dulce și maternă, perfect potrivită rolului pe care îl joacă: figura feminină, de fapt, ține în genunchi un copil gol, ținut cu tandrețe în mâna stângă, care pare hotărât să-i ofere un măr. Un al doilea copil, de asemenea gol și susținut în brațul ei drept, se află de cealaltă parte a „fratelui" său și pare să se ridice ușor pentru a se juca cu roba femeii sau poate pentru a-i ajunge la sân. În fundalul figurii feminine, sunt vizibile și alte elemente vegetale, printre care se pot distinge clar niște capsule de mac, [907]spice de porumb și flori (Fig. **7).** La picioarele femeii sunt vizibile două

[906] Din păcate, coroana este prost conservată, dar se pare că este posibil să se distingă forma știfturilor de porumb și cea a capsulelor de mac: vezi SPAETH 1994, p. 69; DE GRUMMOND 1990, p. 667. Contra SIMON 1967, p. 27.

[907] Recunoașterea capsulelor de mac este aproape unanimă, cu excepția lui LA ROCCA 1983, p. 43, care a identificat în mod bizar elementele vegetale ca fiind spice de grâu și rodii. SPAETH 1994, p. 70 = SPAETH 1996, p. 128 a subliniat pe bună dreptate că acestea sunt *capsule de papaver*

animale: un bou ghemuit și o oaie. În dreapta scenei centrale, este înfățișată o a doua figură feminină, de asemenea drapată, dar cu trunchiul descoperit; o porțiune din rochia ei, care aproape pare să fluture în vânt, formează un semicerc deasupra capului figurii, o poză pe care cercetătorii au definit-o drept *velificatio.* Femeia, care trebuie să fi avut o coroană vegetală pe cap (din care au mai rămas foarte puține urme), este așezată pe un monstru marin șerpuitor care iese din apă, al cărui cap și o parte a corpului său sunt clar vizibile. În cele din urmă, în partea stângă a panoului, este înfățișată o a treia figură feminină, complet similară cu cea anterioară: și ea este drapată, dar cu trunchiul descoperit, iar o parte din rochie îi acoperă fața. Cea mai evidentă diferență este animalul călare, în acest caz probabil o lebădă (sau o gâscă) care își ia zborul cu aripile întinse. [908]Mai jos, la picioarele femeii, se află o serie de elemente vegetale - poate stuf și papură - și un ulcior răsturnat care toarnă apă; în fundal se află un arbust subțire și cu frunze.

Complexitatea imaginii a determinat numeroși cercetători să formuleze - diverse ipoteze interpretative, propunând de fiecare dată soluții diferite pentru o citire simbolică corectă. În scopul acestui studiu, recunoașterea figurilor este deosebit de importantă, deoarece determină semnificația simbolică a prezenței macului.

Inițial, cercetătorii au propus recunoașterea figurii centrale ca fiind zeița Tellus, considerată personificarea luxuriantei pământului, producătoare de fructe și vegetație în general, în timp ce figurile laterale erau reprezentate de două *Aure,* personificări ale apei și aerului. [909]Reprezentarea lui Tellus era justificată de faptul că pământul și flora care depinde de el prosperă doar în vremuri de pace, a cărei personificare este dedicată zeiței.
natalitatea monumentului. [910]Cei doi copii au fost asociați cu zeița ca posibile personificări ale Kapnoi, adică ale roadelor pământului, potrivite pentru a simboliza fertilitatea solului. [911]Ca dovadă a recunoașterii lui Tellus și a

somnifeerum.

908 Identificarea exactă a animalului este îngreunată de restaurarea gâtului păsării, chiar dacă este cel mai probabil o lebădă: vezi SPAETH 1994, p. 66, nota
909și p. 79.

4 Primul care a recunoscut Tellus și *Aurae* a fost cardinalul Giovanni Ricci da Montepulciano într-o scrisoare datată 1569 (o parte din textul scrisorii a fost publicată de PETERSEN 1894, p. 225; vezi mai recent SEITis 1988, pp. 402-403). Teoria a fost propusă din nou ulterior de JAHN 1864, pp. 177-185. PETERSEN 1894, pp. 202-203 a acceptat identificarea figurii centrale cu Tellus, dar a respins ipoteza personificărilor apei și aerului. Alți cercetători care l-au recunoscut pe Tellus: Rizzo 1926, p. 461; STRONG 1937, pp. 124-126; Rizzo 1939, p. 141; MOMIGLIANO (1942) 1975, p. 848; MoREITi (1948) 2005, p. 232-237; SCHAFER 1959, p. 298; LA ROCCA 1983, p. 46; SEITis 1988, p. 414; SAURON 2000, p. 34.

[910] Pentru legătura dintre Tellus și Pax, vezi PETERSEN 1894, pp. 205-209.

911 STRONG 1937, p. 116, și mai recent LA ROCCA 1983, p. 46; CANCIANI 1990, nr. 10, împărtășesc această opinie .

Aurelor , au fost citate câteva versete din *Carmen Saeculare* de Horațiu , care au fost considerate modelul literar pentru iconografia reprezentată. [912]Alți - cercetători au văzut în *Aure* reprezentarea simbolică a pământului (stânga) și a mării (dreapta), sau a aerului și a apei, sau chiar a apei dulci și sărate.[913]

În ciuda unor motive întemeiate care susțin această idee, [914]identificarea figurii feminine așezate ca fiind Tellus a fost, pe bună dreptate, pusă sub semnul întrebării de unii, atât din cauza lipsei cornucopiei (atributul ei distinctiv), cât și pentru că zeița este așezată și nu culcată, poziția în care este în general reprezentată. Erika Simon și Karl Galinsky, urmând o intuiție a lui Emanuel [915Loewy] , au susținut că presupusa relație dintre versurile din *Carmen saeculare a lui Horațiu* și panoul în cauză este rodul speculațiilor academice, dar nu există dovezi care să susțină derivarea acestuia din urmă din primul.11 Un alt factor care pune la îndoială identificarea lui Tellus este amplasarea panoului în sine, care nu are legături semnificative cu celelalte scene înfățișate pe incintă. Zeița Pământ nu are nicio legătură cu sacrificiul lui Aeneas de pe frontul de sud-vest, nici cu episodul [alăptării] lui Romulus și Remus, nici cu portretul personificării Romei plasat la celălalt capăt al laturii estice.12 De fapt, este acum consolidată opinia că întregul program figurativ al Ara [P] ^*ù* trebuie considerat unitar și expresia unui sens coerent.13

---

[912] HOR. *Carm. saec.* 29-32: *Fertile frugum pecorisque Tellus/spicea giveth Cererem corona, /nutriantfetus et aquae salubres/et havis aurae.* PETERSEN 1894, p. 203 sostense che l'artista compose il pannello dell'Ara *Piacis* ispirandosi al celebre carme horaziano. Cf. Mo **RETRET** (1948) 2005, p. 232; Kli.HLER 1954, p. 86; LA ROCCA 1983, p. 46; ZANKER (1987) 2006, p. 189; SAURON 2000, p. 34. Mo^ni (1948) 2005, p. 234 ha interpretato i due personaggi laterali come le *Aurae velificantes* descritte da PLIN. *Nat. Hist.* 29. BERCZELLY 1985, p. 133 ha propus di riconoscervi allusioni al Tivere e all'Aniene. SCHÄFER 1959, pp. 300-301 ha azzardato che Orazio in persona abbia directamente influenzato l'artista.

[913] Pământ și mare: VAN BUREN 1913, p. 138; ZANKER (1987) 2006, p. 187 (pământ și vânturi marine); SAURON 2000, p. 34; LAMP 2009, p. 19. Aer și apă: STRONG 1937, p. 122; LA ROCCA 1983, p. 46 (savantul a interpretat cele două figuri laterale ca *Hore,* simboluri ale elementelor acvatic și aerian); SErris 1988, p. 413 (cer și mare). Apă dulce și apă sărată: Rizzo 1939, p. 141 (care a interpretat figura din stânga ca Aură de ape dulci, dar nu a specificat nimic despre cea din dreapta); MoRE **TI** i (1948) 2005, pp. 234-237; SIMON 1967, p. 27; CANCIANI 1986, n. 4 și p. 54.

914 **Fructele** și cei doi copii sunt prezenți și în imaginea lui Tellus găsită pe pieptul lui Augustus din Prima Porta: GHISELLINI 1994, n. 68. Pentru alte reprezentări ale zeiței cu copii, vezi GHISELLINI 1994, nn. 8; 16; 23; 51; 85. Dimpotrivă, VAN BUREN 1913, p. 135 a considerat elementele reprezentate insuficiente pentru a justifica identificarea lui Tellus.

[915] Pentru cornucopia, vezi THORNTON 1984, p. 620; BOOTH 1966, p. 874; GALINSKY 1966, p. 228 = GALINSKY 1969, p. 201. Vezi deja observațiile lui VAN BUREN 1913, p. 136. Strong 1937, p. 124, care a emis ipoteza prezenței cornucopiei în relieful care înfățișează personificarea Romei (plasată la celălalt capăt al laturii estice a incintei), relief din care au supraviețuit puține fragmente, nu este foarte credibil. SCHAFER 1959 , p. 295, care a emis ipoteza că cornul abundenței este ascuns de stânca pe care este așezată zeița și că elementele vegetale vizibile în fundal ies din aceasta, este, de asemenea, complet imaginar. Pentru poziția culcată, vezi THORNTON 1984, p. 620; BOOTH 1966, p. 874; GALINSKY 1966, p. 232 = GALINSKY 1969, p. 214.

Din acest motiv, alți cercetători au avansat ipoteza de a considera figura o reprezentare a Italiei, potrivită atât pentru legătura cu Enea, cât și pentru a fi plasată alături de personificarea Romei care este *pandantivul* reliefului. [11] Primul care a propus această interpretare a fost Albert W. Van Buren care, deși nu a negat complet ipoteza lui Teilus, a folosit celebrul pasaj din *Laudes Italiae ale lui Virgil* pentru a da credit teoriei sale. 12 Savantul a evidențiat câteva paralele care, în opinia sa , ar fi fost suficiente pentru a demonstra identitatea Italiei pe panoul Ara P^^. 13 [Interpretarea] , deși se bucura de un număr larg de adepți, nu a fost imună la critici, în primul rând considerația conform căreia personificările teritoriilor sunt de obicei reprezentate cu atribute distinctive identității lor? [14] Mai mult, Galinsky a pus la îndoială, pe bună dreptate,[916] [917] [918] [919] [920] [921] [922]

paralelele sugerate de Van Buren, considerându-le de mică semnificație și insuficiente pentru a susține identificarea cu Italia.[923]

Prin urmare, s-a emis ipoteza că zeița reprezentată pe Ara *Pù* ar putea fi Pax, destinatara altarului în sine. Această teorie a fost inițial avansată de Victor Gardthausen la începutul secolului al XX-lea, dar nu a avut prea mult succes până când Paul Zanker și, în special, Nancy Thomson De Grummond nu au preluat ideea formulată anterior, reintroducându-i posibilitatea. [924]Ambii cercetători au subliniat modul în care Pax era potrivită pentru a acționa ca *un*

---

[916] THORNTON 1984, pp. 620-621; SIMON 1967, p. 27; GALINSKY 1966, p. 228; LOEWY 1929, pp. 104-109. Pentru o critică a presupusei legături dintre Tellus și *Itovis Aurae,* vezi GALINSKY 1969, pp. 202-203; cf. și SPAETH 1994, p. 78.

917 Pentru mai multe detalii despre celelalte panouri, vezi MORETTI (1948) 2005, pp. 215-217 (Sacrificiul lui Aeneas), pp. 241-244 (Lupercal), pp. 248-251 (Roma); SIMON 1967, pp. 23-24 (Aeneas), pp. 24-25 (Marte și gemenii), pp. 29-30 (Roma); LA ROCCA 1983, pp. 40-43 (Aeneas), p. 43 (Alăptarea lui Romulus și Remus), p. 49 (Roma).

918PETERSEN era deja conștient de acest lucru în 1902, p. 78. Cf. SETTIS 1988, pp. 416-417; GALINSKY 1992, p. 468; SPAETH 1994, p. 83.

919 **În** acest sens, vezi îndoielile exprimate de GALINSKY 1966, pp. 226-227 = GALINSKY 1969, pp. 197-201.

920 VERG. *Georg.* II 136-176.

921 VAN BUREN 1913, pp. 137-138.

922 Critici deja apărute în STRONG 1937, pp. 122-123; Mo^mi (1948) 2005, pp. 233-234. Booth 1966, p. 875 a subliniat pe bună dreptate LIPSA coroanei cu turele, element distinctiv al Italiei pe monede, și inexistența reprezentărilor Italiei în actul de îngrijire a copiilor : vezi deja STRONG 1937, pp. 122-123; GALINSKY 1966, p. 225 = GALINSKY 1969, p. 196. **În** favoare: TOYNBEE 1953, p. 81; ^KAHLER 1954, p. 88; SIMON 1967, pp. 27-29; BORBEIN 1975, p. 243 (Tellus/ Italia); CANCIANI 1990, n. 10.

[923] Cf. GALINSKY 1966, pp. 224-225 = GALINSKY 1969, pp. 194-196. Cf. și evaluarea critică a lui THORNTON 1984, p. 621.

[924] GARDTHAUSEN 1908, pp. 14-16. Vezi criticile lui MORETTI (1948) 2005, p. 232. ZANKER (1987) 2006, pp. 187-188, deși a subliniat complexitatea panoului, a considerat totuși recunoașterea Pax *Augusta foarte plauzibilă.* DE GRUMMOND 1990, p. 664, a fost mai decisiv. WOOD 1999, pp. 100-101 și GUILLAUME-COIRIER 2001, p. 1028 au fost de acord cu De Grummond.

pandantiv *pe* panoul care înfățișează personificarea Romei, întrucât mesajul pe care întreaga fațadă estică urma să-l ofere spectatorilor săi era strâns legat de politica de pacificare promovată de Augustus.[925] [926] [927] [928]De Grummond a adus ca dovadă a relației dintre Roma și Pax niște monede (bătute de Galba în anul 68 d.Hr.) al căror avers prezintă personificarea orașului într-o ipostază similară cu cea care trebuie să fi fost prezentă pe Ara Pacis, în timp ce pe revers sunt două mâini împreunate în semn de pace și concordie (dextrarum *iunctio),* caduceul, două spice de porumb și două capsule de mac; întregul este surmontat de inscripția PAX.21 Cu toate acestea, în cazul monedelor, nu există nicio reprezentare a Păcii, ci doar atribute legate de ea. De Grummond a folosit, de asemenea, descoperirile numismatice pentru a afirma legătura dintre presupusa personificare a păcii de pe panou și elementele vegetale care o înconjoară: întrucât spice și capsule de mac apar pe reversul monedelor, savantul a dedus că cele două plante sunt atribute care caracterizează Pax ca simboluri ale prosperității favorizate de zeiță, explicând astfel prezența lor în fundalul scenei și în coroana care îi înconjoară capul. 22 Deși, pe de o parte, este pe deplin de înțeles că spicurile de porumb și macul sunt asociați cu personificarea păcii,23 garant al bunăstării comune, pe de altă parte trebuie spus că cele două plante sunt atribute care caracterizează Pax, simboluri ale prosperității favorizate de zeiță.

Trebuie subliniat faptul că acestea nu sunt atribute exclusive ale unei singure zeități. În special, urmând calea trasată de De Grummond însăși, aceeași iconografie monetară menționată de cercetătoare se regăsește pe reversul altor monede (bătute între anii 69 și 73 **d.Hr.**) în care inscripția ***PAX*** **este** înlocuită cu *FIDES PUBL. PRIN URMARE,* [929]nu **este** suficient să se prezinte relația dintre Pax și elementele vegetale prezente pe exemplarele numismatice ca o dovadă eficientă pentru identificarea zeiței Altarului *P^AX* . Mai mult, **s-a** observat pe bună dreptate că caduceul , unul dintre atributele principale și caracterizatoare ale personificării Păcii, lipsește complet din relief. Explicațiile oferite de De Grummond pentru a depăși problema par neconvingătoare și complet nedemonstrabile: de fapt, ea a susținut că prezența sceptrului în mâna dreaptă

[925] Roma simbolizează virtutea armelor, în timp ce Pax reprezintă în mod evident pacea, purtătoarea prosperității: ZANKER (1987) 2006, p. 188; DE GRUMMOND 1990, pp. 666-667.

926 RIC I, p. 206, nr. 34. Vezi DE GRUMMOND 1990, pp. 666-667.

927 DE GRUMMOND 1990, p. 667.

928 Acest lucru este demonstrat de o serie de monede care înfățișează pe revers personificarea Păcii cu un caduceu, spice de porumb și maci: RIC I [2] , p. 212, nr. 114-115; RIC IF, p. 151, nr. 1300; p. 154, nr .1333-1334 (catalogul menționează prezența unei crengi și nu a macului, dar imaginile par să înfățișeze obiecte rotunde similare capsulelor plantei).

929 RIC IP, p. 86, nr. 402; p. 96, nr .520; 528; p. 169, nr. 1475; p. 170, nr .1485; 1488; p. 171, nr. 1495.

a zeiței în scena originală nu putea fi exclusă, deoarece **brațul este** rezultatul restaurării . În al doilea rând, cercetătorul a emis ipoteza că autorii panoului nu au inclus caduceul deoarece nu au considerat necesar să evidențieze identitatea personajului, care era deja evidentă. [930]Un alt motiv a ridicat - îndoieli cu privire la acceptarea identificării cu Pax: figura feminină a Altarului P^^ **este** înfățișată cu doi copii, în timp ce reprezentările fiabile ale lui Pax și ale Eirenei grecești prezintă întotdeauna doar unul.[931 932] Chiar și în acest caz, explicațiile lui De Grummond nasc mai mult de o îndoială: ea a subliniat modul în care prezența copiilor și gesturile zeității în sine o configurează ca un *kourotrophos* și a conectat această reprezentare la celebra statuie a Eirenei sculptată de Cephisodot, în care zeița are grijă de Pluto. 27 Barbette Stanley Spaeth a demonstrat convingător cum iconografia Pax Romana nu este deloc identică cu cea a Eirenei grecești și cum, în consecință, relația susținută de De Grummond se bazează pe fundații fragile. [933]Chiar și clarificarea studiului privind dublarea nou-născuților este nefondată: „Este firesc ca zeița romană să-și dubleze urmașii și să aibă gemeni, fără îndoială aluzie deopotrivă la fertilitatea italiană în general și la Romulus și Re-

[930] DE GRUMMOND 1990, P. 668. DUPĂ CUM GALINSKY 1992, P. 459, pe bună dreptate reținut , soluțiile propuse de De Grummond sunt în prezent *argumenta ex silentio.*

931 GALINSKY 1992, p. 458.

932 Vezi și Wooo 1999, p. 101.

2s SPAETH 1994, p. 67, nota 21. Vezi și BELLONI 1985, în special p. 127: «În esență, s-ar putea spune chiar că singura analogie adevărată [între Pax și Eirene] constă în faptul că ambele sunt personificate ca figuri feminine ...». Vezi mai recent FERMRO 2005, pp. 192-193.

mus în special; gemenii Castor și Pollux și omologii lor din familia imperială, Gaius și Lucius și Tiberius și Drusus, s-ar putea să-i fi venit și în minte privitorului».[934] Indiferent de faptul că prezența a doi copii nu **este** în întregime „naturală", așa cum susține ea, **este** foarte greu de crezut că aceștia făceau aluzie la aceleași figuri mitice și istorice deja înfățișate în complexul iconografic al incintei. În concluzie, observația lui Salvatore Settis conform căreia plasarea lui Pax pe un panou lateral ar fi fost considerată nepotrivită pare mai mult decât justificată: destinatarul altarului ar fi trebuit să se bucure de o poziție mai prestigioasă.[935] [936] [937] [938]

Alți cercetători au propus recunoașterea lui Venus în figura din centrul - panoului Ara Piacis *:* o formulare inițială în acest sens datează din secolul al XIX-lea, dar **abia** în anii șaizeci ai secolului trecut ipoteza a fost **puternic** susținută, în special de Anne Booth și mai ales de Karl Galinsky. Pentru a demonstra validitatea teoriei lor, ambii cercetători au pornit de la relația dintre zeița așezată și cele două figuri feminine care o flanchează. În primul rând, **s** -a subliniat modul în care *velificatio* este strâns legată de reprezentările iconografice ale lui Venus, atât în arta elenistică, cât și în arta republicană târzie și în arta romană imperială. În al doilea rând, atenția **a fost** concentrată asupra animalelor călărite de cele două figuri laterale: lebăda și așa-numitul *ketos,* interpretat ca un monstru marin șerpuitor. Nu există nicio îndoială că pasărea apare frecvent asociată cu Venus, atât în descrierile literare ale zeiței, cât și în reprezentările ei; În mod similar, **cetosul** și monștrii marini în general se regăsesc în numeroase imagini ale lui Venus/Alrodite." Dacă comparațiile iconografice sugerează într-adevăr o posibilă legătură între zeița iubirii, figurile laterale și atributele lor respective, **este** foarte dificil de acceptat concluzia lui Galinsky, conform căreia așa-numitele Aure ar fi manifestări

[934] DE GRUMMOND 1990, pp. 667-668. Interpretare similară în SPAETH 1994, p. 89.

[935] SETriS 1988, p. 414.

[936] Vezi deja BENNDORF 1868, n. 394, care a interpretat reprezentarea lui Venus în calitatea sa de regină a cerului, pământului și aerului. KALKMANN 1886, pp. 256-258, considerând teoria lui Benndorf nesatisfăcătoare, a propus recunoașterea lui Venus *Urania,* invocând ca dovadă comparația cu un basorelief din Cartagina și înfățișând-o, în opinia savantului, pe Venus Caelestis . De asemenea, în favoarea recunoașterii lui Venus se exprimă THORNTON 1984, p. 619 și FREIBERGS -Litleton-Struttynski 1986, p. 12.

[937] Vezi în special GALINSKY 1966, pp. 229-230 - GALINSKY 1969, pp. 204-207.

[938] Pentru lebădă: Ov. Met. X 708-709; STAT. Silv. III 4, 21-23. Pentru iconografie, vezi GALINSKY 1966, pp. 230-231; GALINSKY 1969, pp. 207-211; CASTRIOTA 1995, p. 67. BOOTH 1966, p. 876 a considerat pe bună dreptate lebăda „pasărea lui Venus". Pentru *ketos:* GALINSKY 1966, pp. 231-232 - GALINSKY 1969, pp. 211-212; CASTRIOTA 1995, p. 67. Conform lui BOOTH 1966, p. 876, monstrul marin amintește de nașterea Afroditei din ape.

diferite ale lui Venus însăși.[939] [940] [941] [942] [943]În concluzie, savantul a susținut că relieful în cauză o înfățișează pe zeiță în tripla sa natură de doamnă a pământului fertil (figura centrală), a brizelor și apelor dulci (figura din stânga) și a mării (figura din dreapta), subliniind cum un cult similar era practicat și pe insula Cnidos? [5]

Personal, consider această explicație destul de artificială: pe lângă motivul de neînțeles al triplei reprezentări a aceluiași personaj într-un singur panou, este dificil de justificat alegerea de a reproduce figurile laterale cu aceeași iconografie, adoptând în același timp una complet diferită pentru cea centrală. În cele din urmă, rămâne întrebarea dacă reprezentarea insistentă a lui Venus nu ar fi fost percepută ca redundantă și tautologic superfluă în ochii spectatorilor romani .

După ce am respins astfel această ipoteză, rămân de clarificat motivele care au condus la recunoașterea lui Venus ca figură centrală a reliefului. Este incontestabil că, cel puțin din secolul I î.Hr., zeița era înțeleasă ca o divinitate legată de puterea generativă și de originea vieții, atât vegetale, cât și animale. Susținătorii acestei identificări au găsit dovezi în favoarea lor în elogiul lui Venus al lui Lucrețiu: este ea definită ca alma și depinde viața pe uscat și pe mare de ea? [7] Deși, pe de o parte, descrierea poetului despre Venus se pretează bine exegezei figurii centrale a reliefului, pe de altă parte, este ea o speculație filosofică a unui autor impregnat de epicureism, pentru care Venus reprezintă puterea generativă ca însăși esența impulsului de împerechere ? [8] Mai mult, **este** oare posibil să se emită ipoteza unei influențe directe a versurilor lucretiene, o expresie a celei mai rafinate **elite** culturale republicane târzii , asupra creării panoului din Ara Pacis, un altar public menit să comemoreze pacea adusă de Augustus? [944]Pentru a demonstra recunoașterea figurii ca fiind Venus, ar fi mai potrivit să evidențiem un pasaj din *Fasti de Ovidiu* , care preia

---

[939] GALINSKY 1966, p. 229 = GALINSKY 1969, p. 204. Cea din stânga ar reprezenta zeița în calitatea sa de «stăpână a Aurelor», în timp ce cea din dreapta ar fi recunoscută ca fiind Venus Pelagia sau *Marina:* GALINSKY 1966, pp. 231-232 = GALINSKY 1969, p. 211.

940 Afrodita a fost venerată sub trei epicleze diferite: *Doritis, Akraia* și *Euploia:* PAUS. I l, 3. Cf. GALINSKY 1966, p. 233 = GALINSKY 1969, p. 216.

941 Conform lui CASTRIOTA 1995, pp. 67-68, cele două figuri laterale sunt menite să o amintească pe Afrodita/Venus, deși nu sunt manifestări ale divinității.

942 LUCR. I 2-5. Vezi HOR. *Carm.* IV 15, 32; APUL. *Măgar. aur.* IV 30. Vezi BOOTH 1966, p. 876 877; GALINSKY 1966, p. 233 = GALINSKY 1969, p. 218-219.

943 Cf. LUCR. I 19-20. Poetul latin își modelează descrierea zeiței pe precedente grecești, în special OM. *Hymn.* V 1-6; 68-74, și pe speculațiile filosofice ale lui Empedocle și Parmenide: cf. SCHILLING 1954, p. 349.

[944] Aceste observații nu își propun decât să reducă, cel puțin parțial, semnificația reală a laudei lui Lucrețiu, dar nu vor să nege categoric posibilitatea ca, la sfârșitul secolului I î.Hr., Venus să fie înțeleasă ca o divinitate binevoitoare, ale cărei legături cu luxuriania plantelor și cu fertilitatea animală și umană depindeau de capacitatea ei de a uni ființele vii prin impulsuri amoroase.

descrierea deja schițată de Lucrețiu pentru a defini zeița ca stăpâna întregului pământ, creatoare a zeilor, copacilor și culturilor.[945] [946] [947] [948] [949] [950]Faptul că un poet din cercul augustan i-a atribuit astfel de funcții reflecta probabil viziunea prințului asupra divinității, legată în mod notoriu de propaganda dinastică a lui Augustus.1 [Toate] acestea ar constitui un motiv valid pentru reprezentarea lui Venus într-un monument autocelebrativ precum *Ara Pacis,* menit să exalte împăratul, familia sa și linia sa nobilă.

Trebuie reamintit, totuși, că cultul lui Venus Genettrix/ [2 introdus] oficial de Caesar, care ridicase un templu dedicat zeiței în forul său, exista deja.43 Crearea statuii de cult (dedicată chiar înainte de finalizarea acesteia) a fost încredințată artistului grec Arcesilaus, autorul unei noi imagini „pentru a o reprezenta pe Venus în noua sa demnitate"^ Din păcate, originalul **s** -a pierdut, dar cercetătorii au recunoscut un prototip iconografic generic potrivit pentru reprezentarea zeiței: aceasta trebuie să fi fost acoperită de o rochie lungă compusă dintr-o tunică și o mantie, iar atitudinea ei trebuie să fi corespuns cu cea a celor mai respectabile matroane romane/ [5] Această reprezentare s-ar potrivi bine portretului

---

[945] Da. *Rapid.* IV 91-96. Vezi și APuL. *Măgar. aur.* IV 30.

[946] Cfr. THORNTON 1984, pp. 623-628; SCHILLING 1954, p. 316.

4Z Venus era considerată *Genetrix* nu doar pentru că era mama lui Aeneas, ci și pentru că Rhea Silvia era o descendentă directă a familiei eroului troian (cf. LIV. I 3; Ov. Fast. IV 39-60; PLOT. *Rom.* 2-3; STRAB. V 3, 2). Cf. SCHILLING 1954, p. 316. Prin urmare, Romulus era legat genealogic de Aeneade și de Venus, așa cum era, mai general, orice civis *Roma nas.* BERCZELLY 1985, pp. 114-140 a fost singurul care a propus recunoașterea Iliei/Rhea Silviei în figura centrală a panoului, dar argumentele cercetătorului par nefondate.

948 Templul lui Venus *Genetrix* a fost una dintre puținele clădiri inaugurate de Caesar în 46 î.Hr.: vezi PLIN. *Nat. Hist.* XXXV 155-156. Trebuie să fi fost extrem de bogat (conform Ov. *Ars amat.* I 81; III 451, a fost construit în întregime din marmură și decorat cu aur), mărturisind importanța pe care dictatorul o acorda zeității sale tutelare (vezi APPIAN. *Bell. civ.* II 10, 68; II 11, 76; SERV. *Aen.* VII 637). Pentru mai multe detalii despre templu, vezi GROS 1995, pp. 306-307. Dedicarea cultului către *Genetrix este* confirmată de PLIN. *Nat. Hist.* IX 116; XXXV 136; 156, APPIAN. *Beli. civ.* II 15, 102; III 4, 28 și DIO CASS. XLIII 22, 2. Vezi SCHILLING 1954, pp. 305-310.

949 SCHILLING 1954, p. 310.

950 Vezi MIKOCKI 1995, pp. 112-113; SCHILLING 1954, pp. 311-313, care au emis și ipoteza prezenței unui sceptru, a unei diademe și a unui mic Cupidon, sprijinit pe umărul stâng al zeiței. Acum pare sigur că Caesar a intenționat să diferențieze reprezentarea Genetrixei *de* imaginile anterioare ale lui Mrodite/Venus, unde zeița apărea în general nudă. O serie de monede bătute în jurul anului 128 d.Hr. (cf. RIC II, p. 387, nr. 396; p. 477, nr. 1035; p. 478, nr. 1045; p. 479, nr. 1049; SCHMIDT 1997, nr. 23) prezintă pe revers o figură feminină în picioare, drapată, purtând probabil o diademă, cu un măr în mâna stângă ridicată; inscripția spune *VENUS GENETRIX.* Aceeași inscripție apare pe o monedă (134-138 d.Hr. - RIC II, p. 372, nr. 279) în care Venus apare drapată, cu mâna stângă sprijinită pe un scut și ținând un sceptru în brațul stâng; în mâna dreaptă se află un trofeu în formă de Victorie. În timpul domniei lui Marcus Aurelius, au fost bătute și alte monede (RIC III, p. 272, nr. 733-735) cu inscripția *VENUS GENETRIX:* zeița este drapată, cu o Victorie în mâna dreaptă și cea stângă sprijinită pe scut. Pentru presupuse modele ale statuii lui Venus Genetrix , vezi SCHMIDT 1997, p. 197 și p. 216, nr. 257; BIEBER 1977, pp. 46-47.

prezentă pe panoul din Ara *Ptacis:* figura feminină așezată **este** de fapt drapată și are capul acoperit cu voal, așa cum se cuvine femeilor stimate din aristocrație. Prezența nou-născuților servește probabil și la sublinierea funcției de *kourotrophos* exercitată de zeitate: faptul că unul dintre sugari este pe cale să culeagă un măr a contribuit la întărirea ipotezei lui Galinsky, care o considera pe Venus protagonista scenei.[951] [952] [953] [954]

Există **și** un alt detaliu în complexul figurativ al sanctuarului *Genettrix* care ar putea fi util în recunoașterea figurii așezate în relieful Ara *Piacisi.* Prezența unei fântâni la poalele templului în care apăreau două statui ale nimfelor Appiene, din care curgea apa, este certă · În acest sens, Ovidiu o leagă destul de clar pe Venus de nimfele plasate în vecinătatea ei:4 [8] Ipotetic vorbind, s-ar putea crede că Augustus avea în minte imaginile Venus *Genettrix* și ale însoțitoarelor ei prezente în forul lui Caesar și a decis să modeleze reprezentarea zeității așezate din panoul în cauză în conformitate cu ceea ce făcuse anterior tatăl său adoptiv.9 Dacă acest lucru s-ar dovedi corect, ar fi posibil să se identifice și figurile laterale din relief: acestea ar [fi] Nimfele Appiene, tot în acest caz legate de apă. Cu siguranță, această reconstrucție nu se poate baza pe fundamente solide , având în vedere lipsa originalelor lui Caesar, și, prin urmare, trebuie înțeleasă doar ca o speculație conjecturală.

Unii cercetători au considerat că argumentele prezentate pentru a susține recunoașterea lui Venus în relieful Ara *Pacis nu sunt suficient de convingătoare.*[955]

[951] GALINSKY 1966, p. 233 - GALINSKY 1969, p. 214. Egli ha striainato come Mrodite fosse decina *kourotrophos* deja în AP VI 318.

[952] Ov. *Iubește arta.* I 82. Cf. SCHILLING 1954, p. 309.

[953] Ov. Ars *amat.* III 451-452: *Acestea, Venus, din temple strălucind de aur/lenta vezi stele Appiad esque* t^u.

[954] GALINSKY 1966, p. 233-234 - GALINSKY 1969, p. 219 a identificat *gena Aeneadum trix* ca Venus reprezentat pe Ara *Piacis.*

[955] Vezi CASTRIOTA 1995, p. 70.

*956 957 958 959*În special, Barbette Stanley Spaeth a propus identificarea figurii centrale ca fiind Ceres, pe baza atributelor individuale care o caracterizează pe zeiță. În primul rând, coroana cu mirodenii care, în ciuda stării sale precare de conservare, poate fi distinsă ca ornament pentru cap: nu există nicio îndoială că această coroană este simbolul caracteristic prin excelență al De metra grecească și, mai târziu, al Ceresului roman. 5 [1] În acest caz, însă, nu este vorba doar de o cunună din spice de porumb, ci li se adaugă capsule de mac. Legătura strânsă dintre plantă și zeița recoltei a fost remarcată anterior, dar trebuie subliniat aici că o cunună similară (spice de porumb și mac) este reprezentată exclusiv în portretele lui Ceres. 5 [2] Cei care au argumentat în favoarea recunoașterii lui Venus în panoul Ara P^nl fie au evitat să abordeze această problemă, fie, dacă au făcut-o, au oferit explicații nefondate pentru [ea.5] 3 Chiar și prezența spicurilor de porumb și a macilor înfățișați în fundal, lângă figura centrală, capătă o semnificație mai mare în raport cu Ceres, garant și protector al prosperității pe care o simbolizează în mod clar și care depinde de zeiță. 5 [4] Nu același lucru se poate spune despre Venus.

Prezența fructelor (recunoscute în rodii, ciorchini de struguri și nuci) în pântecele figurii feminine **este** explicată de Spaeth în raport cu epitetele cu care era venerată Ceres: grecii o considerau deja pe Demeter karpophoros, *iar* la rândul lor romanii

---

n SPAETH 1994, pp. 68-69 = SPAETH 1996, pp. 126-127. Există numeroase mărturii iconografice în care zeița apare cu coroana de spini: cf. titlul exemplar DE ANGELI 1988, **nn** . 2-3; 10-15; 21-24; 26-27; 38-39; 84. Cf. și TIBULL. I **1**, 15-16; HOR. Carm. *saec.* 29-30; Oh. Fast. IV 615-616; Am. III **10**, 3. Pentru Demeter și coroana de spini cf. MARGONI 2015, p. 123.

5z Despre strânsa legătură, vezi mai sus, pp. 64-65; 105-107. Macul nu este în sine un atribut exclusiv al zeiței recoltei: de fapt, este reprezentat în asociere cu alte zeități, dar Ceres este singura căreia i se asociază coroana de spice de porumb și capsulele de mac. Pe acest subiect, vezi capitolele următoare.

n GALINSKY 1966, p. 232 = GALINSKY 1969, p. 213 a legat macul (atât din coroană, cât și din buchetul din fundal, în semn de referință la zeiță) de statuia de cult a Alroditului din Sicyon, care ține în mâini un măr cu mac și o capsulă de mac (PAUS. II **10**, 4) . În afară de faptul că, în cazul Ara P^tic, figura feminină nu ține planta în mână, nici măcar nu este clar ce tip de relație ar fi existat între zeitatea romană și cea peloponeziană; mai mult, este puțin probabil ca Augustus și artiștii săi să fi luat ca model statuia din Sicyon. Legătura dintre Venus și mac (mai precis semințele sale) este atestată în cultul Verticordiei (Ov. Fast. IV 151-154. Despre acest pasaj vezi mai sus, pp. 92-99) , a cărei reprezentare ipotetică pe panoul Ara P^tic apare însă complet deplasată în raport cu ideologia și mesajul promovate de întregul complex iconografic.

959 LUCR. V 14-15 atribuie introducerea cerealelor în dieta umană lui Ceres . Cfr. VERG. Georg. I 7-8; Ov. Am. III 10, 11-12; Fast. IV 401-402. SPAETH 1994, p. 71 = SPAETH 1996, p. 127 a recunoscut narcisa ca fiind una dintre varietățile florale prezente în buchetul din fundal și a legat prezența acesteia de mitul răpirii Corei: HOM. Hymn. II 8-9; PAMPH. in PAUS. IX 31, 9. Identificarea plantei, însă, ar putea susține parțial această teorie, întrucât narcisa, inițial o specie dragă Demetrei, a devenit ulterior urâtă de ea tocmai din cauza urâciunilor comise împotriva fiicei sale (cfr. SCHOL. Soph. Oed. Col. 683 de Marco). Afirmația că florile au jucat un rol important în festivalurile demetriene nu este în întregime adevărată: de fapt

defineau *Ceres frugifera* și *materfrugum*. [960] [961] Totuși, se pare că *fructele* adesea asociate cu zeița ar trebui înțelese ca fructe cereale, întrucât aceasta **este** strâns legată de agricultură și de produsele muncii agricole. [962]În orice caz, dovezile prezentate de cercetător pentru a susține asocierea fructelor individuale cu Ceres nu sunt concludente pentru recunoașterea ei pe Altarul *P^M.* De exemplu, Spaeth a subliniat rolul fundamental jucat de rodie în povestea mitică a Demetrei și Persefonei, dar mai presus de toate, a interpretat fructul ca un simbol al fertilității (datorită numărului mare de semințe), fapt care rămâne de dovedit.[963] [964]De asemenea, motivele invocate de cercetător pentru a explica prezența ciorchinilor de struguri nu sunt decisive: cu siguranță nu este suficient să subliniem pur și simplu că aceștia sunt atributul specific al lui Liber/Bacchus și că zeul era în general asociat cu Ceres pentru a clarifica prezența lor în poala figurii centrale. 5 [8] În ceea ce privește nucile, legătura pare să aibă o bază mai solidă, întrucât **este atestată** o legătură directă cu zeița : în timpul *Ceriaaliei,* acestea erau aruncate spectatorilor care asistau la procesiune. [965]Prin urmare, pare mai rezonabil să se emită ipoteza că fructele adunate în poala zeiței ar putea fi considerate ofrande votive dedicate acesteia (poate că gestul unuia dintre cei doi copii de a dona un fruct ar trebui interpretat în acest sens).

Pentru a explica prezența celor doi copii, Spaeth a evidențiat rolul de hrănitor jucat de Demeter / Ceres atât în tradiția greacă, cât și în cea romană; din acest punct

---

În timpul Tesmoforiilor era strict interzis să se poarte coroane florale (cf. SCHOL. Soph. *Oed. Col.* 683 de Marco).

[961] SPAETH 1994, p. 72 = SpAETH 1996, p. 130. Demeter legat de Kapxoi: OMUL. *Imn.* II 4; jARlSTOPH. Broască. 383-384; THEOCR. X 42. PAPA. VIII 53, 7 mărturisește existența unui sanctuar dedicat lui Demeter și Kore Karpophoroi la Tegea. Cireș legat de fructe: ÎNCĂ. Epiharmus F 4, p. 221 Vahlen (quodgeritfruges, Ceres); CIC. Două nat. exterior. II 26, 67; Oh. Rapid. I 671 (în acest caz titlul de materfrugum este împărtășit cu Tellus); Dar. V 490; VI 118; A.m. III 10, 35; SEN. Durere. 219; CLAUD. Răpirea. Pro. II 138.

962 Cf. HES. Op. 172; West 1978, p. 194 a susținut că termenul Kapxóç trebuie să se refere la grâu. Cf. MARGONI 2015, p. 122.

963HOM. Hymn. II 370-374; Ov. Met. V 534-538; Fast. IV 607-608. SPAETH 1994, pp. 72-73 = SPAETH 1996, pp. 130-131. Nu dorim să negăm o posibilă legătură între rodie și Demeter/Ceres, dar respingerea explicației cu conceptul acum depășit de fertilitate nu pare o concluzie satisfăcătoare. Nici măcar statuetele din sanctuarul Demeter Malophoros de la Setaunte citate de Spaeth nu sunt concludente: de fapt, ele ar putea reprezenta fie Demeter, fie Persefona. Despre problema recunoașterii subiectelor coroplasticelor votive, vezi în special LIPPOLIS 2001, pp. 225-230 și p. 240: „Prin urmare, statuetele găsite cu miile în cele mai mari depozite votive nu permit întotdeauna o relație directă între subiect și destinația cultului și de foarte multe ori nu reprezintă divinitatea ." În cele din urmă, termenul (din care derivă epitetul de cult al zeiței) nu este legat doar de rodie, ci de orice fruct rotund.

964SPAETH 1994, p. 73 = SPAETH 1996, p. 131. Asocierea dintre cele două zeități, în special în religia romană, este certă și incontestabilă (cf. triada aventină: Ceres, Liber și Libera), dar nu este suficientă pentru a explica prezența fructului în poala zeiței, care trebuie pusă în legătură cu contextul figurativ și cu mesajul exprimat de întreaga panou, unde Liber nu își găsește spațiu.

[965] Ritul pare a fi atestat de SINNIUS CAPITUS F 16, p. 463 Funaioli. Cfr. LE BON NIEC 1958, pp. 114-115, care a evidențiat vechimea și natura romană a obiceiului, liber de orice tip de influență greacă.

de vedere, raționamentul savantului este impecabil: Ceres este zeița cea mai potrivită pentru a îndeplini această funcție.[966] Totuși, nu cred că judecata finală poate fi împărtășită: Spaeth i-a atribuit, de fapt, zeiței nu doar rolul de hrănitoare, atestat pe scară largă de surse literare și iconografice, ci și pe cel de „zeiță mamă" legată de fertilitatea umană.[967] [968] [969] [970]Dovezile aduse pentru a susține această teorie se dovedesc a fi nesatisfăcătoare: pasajul din Ovidiu citat de savant nu demonstrează deloc că Ceres era considerată „mamă a copiilor", întrucât poetul nu folosește pluralul, limitându-se dimpotrivă la a sublinia că ea a fost mama unei singure *virgine,* adică a Proserpinei/ [2] Claudian susține chiar că Ceres nu numai că a avut o singură fiică, ci că după prima naștere pântecele zeiței a devenit infecundus/ [3] Cicero explică destul de clar sensul în care trebuie interpretat titlul de *mater* atribuit lui Ceres: ea este o mamă ca purtătoare de recolte și din acest motiv este definită ca *mater* sau *genettrixfrugum.* 64

[966] Vezi SPAETH 1994, P. 73, UNDE sunt menționate epitete precum *kourotrophos, paidotrophos, trophos, polytrophos* și *paidophile ,* toate asociate cu zeița. Conform lui SPAETH 1994, p. 75 = SPAETH 1996, pp. 131-132, cei doi copii de pe panou ar putea face aluzie la Liber și Libera, considerați copii ai lui Ceres, cu care au format triada Aventină: vezi Cic. *De nat. deor.* II 24, 62. Nu există suficiente dovezi pentru a confirma această teorie.

[967] SPAETH 1994, p. 73 = SPAETH 1996, p. 131. Cf. și SPAETH 1996, pp. 41-44. LE BONNIEC 1958, p. 37, a fost mult mai precaut atunci când a emis ipoteza («d'aileurs hasardée») că inițial Ceres era într-un fel legată de creșterea animalelor și a oamenilor. Savantul a concluzionat însă că „riturile și textele nu au pus-o niciodată pe Ceres în contact cu animalele". Pentru rolul de doică, vezi HOM. *Hymn.* II 224-267; Ov. *Fast.* IV 537-560. Cf., de exemplu, statuetele în care zeița este înfățișată în actul de a alăpta un copil: SPATH 1994, fig. 8-9. Cf. BESCHI 1988, nn. 300-302.

968 Ov. *Met.* V 489-490. Din nou în Ov. *Met.* V 509; 567; *Fast.* 447 zeița este numită *mater* deoarece este mama doar a Proserpinei. VERG. *Georg.* I 163 o consideră pe *mater Eleusina.* Celelalte două personaje citate de SpAETH 1994, p. 73 = SPAETH 1996, p. 131, și anume Iacchus și Triptolemus, nu trebuie considerați adevărați copii ai lui Demeter/Ceres, deoarece, așa cum recunoaște același cercetător, zeița joacă doar rolul de „mamă adoptivă", adică mamă adoptivă.

969 CLAUD. *De rapt. Pro.* I 122-125.

970 Cic. *Două națiuni în exterior.* II 26, 67 *(Mater autem est agerendis frugibus Ceres, tamquam Geres);* III 20, 52 *(Iam si est Ceres a gerendo...); III* 24, 62 *(Ceres a managing).* Cf. LE BONNIEC 1958, p. 37. Împărtășesc observațiile lui LE BONNIEC 1958, pp. 37-39 (în special: „Cireșele sunt «cauza producătoare» a fructelor sau, dacă vreți, «forța vitală» care le face să crească și să se dezvolte"). Cf. anul acela Cic. *Două națiuni* în exterior. III 20, 52. Cerere se diferențiază destul de clar de Tellus, care îndeplinește rolul de recipient al semințelor: cf. Oh. *Fast.* I 673-674. Ceres este *sufletul de debut* al lui Vero . Georg. I 7; Oh. *Master.* V 572; *Fast.* IV 547 pentru că a dat hrană oamenilor. Oh. *Maestru.* V 642 o califică drept deafertilis pentru facultatea sa de a face să crească roadele pământului. Cf. Oh. Maestru. V 490 (genetrix frugum) și Ov. Maestru. VI 118; *Fast.* I 671 (mame). MANILA. II 21 susține că *Ceresftcunda* iubea câmpurile (cf. Vezi APOLL. VII 30).

În ceea ce privește reprezentarea bouului și a oii la picioarele figurii feminine , deși, pe de o parte, putem împărtăși opinia lui Spaeth conform căreia prezența lor este justificată de faptul că Ceres a fost prima care a înhamat vitele și le-a oferit hrană, pe de altă parte, este absolut nefondat să considerăm cele două animale simboluri ale rolului ei de zeiță a fertilității.[971] Dimpotrivă , acestea erau probabil reprezentate ca o emblemă a muncilor agricole (în special a boul), care se desfășura sub directa îndrumare a lui Ceres.[972]

Cele două figuri seminude de pe laterale merită o discuție separată, considerate de cercetător a fi nimfe acvatice, mai precis o Nereidă în dreapta și o Naiadă în stânga. Reprezentarea lor pare să susțină această ipoteză, întrucât Nereidele sunt adesea înfățișate călare pe monștri marini, în timp ce lebăda care susține presupusa Naiadă amintește de un peisaj fluvial sau lacustru.[973] [974] [975]Deși există dovezi care să susțină această recunoaștere, motivele care i-au determinat pe artiști să asocieze cele două Nimfe cu Ceres rămân neclare. Spaeth a făcut referire la prezența zeităților marine în episodul răpirii Persefonei, [8] dar nu este clar cum ar putea fi legat acest lucru de panoul din Ara *P^M.* Aceeași critică poate fi extinsă și la afirmația că episoadele mitice ale Demetrei sunt adesea legate de zeițe și zei acvatici, și în special de Nimfe. Teoria lui Spaeth, însă, care leagă reprezentarea Nimfelor de însăși natura lor, este împărtășită: acestea erau potrivite pentru a simboliza „puterea nutritivă a zeiței", deoarece erau zeități minore responsabile de creșterea și fertilitatea vegetației, datorită relației lor cu ploaia și apa, înțelese ca sursă principală de hrană.6 [9]

Deși explicațiile propuse de Spaeth pentru legătura dintre Nimfe și Ceres par a fi, în general, adecvate,[976] Motivele invocate de cercetător pentru a justifica prezența lui Ceres și a însoțitoarelor sale în programul iconografic dorit de Augustus se dovedesc a fi foarte nefondate . Zeița ar fi jucat rolul de mediator între tradiția troiană, exemplificată de panoul care înfățișează sacrificiul lui Enea și simbolizată de Nimfa din dreapta, și cea mai strict romană, amintită de panoul Lupercal și simbolizată de

---

971 SPAETH 1994, p. 76 = SPAETH 1996, p. 133. Pentru Ceres și vite: VARRO De re *rust.* II 5, 3; Ov. Fast. 403-404; 414; Am. III 10, 13-14. Demeter hrănește vitele: CALLIM. *Hymn.* VI 134-136.

972 Cf. în special VERO George I 94-99; 145-148. 1Grecii considerau Demetra patro na del lavoro dei campi e inventrice della falce: cfr. ARRIGONI 2015, p. 130-131. VOR FI ÎNȚELEPȚI. *PLM* IV; p. 133 Baehrens de^usce Ceres falcifera.

973 Astfel, SPABTH 1994, pp. 78-79 = SPAETH 1996, pp. 135-136.

974OM. *Imn.* II 5 (Oceanină); Oh. Dar. V 552-555 (Sirenă); CLAuo. Răpirea. Prov. II 55-56 (Citește).

975 SPAETH 1994, pp. 80-82 = SPAETH 1996, pp. 137-139.

976 Totuși, savantul a exagerat afirmând că „Naiada și Nereida din relieful Ara Pacis simbolizează controlul lui Ceres atât asupra calităților fertilizante, cât și asupra celor elementare ale apei": SPAETH 1994, p. 82; cf. SPAETH 1996, p. 139. În plus, rămâne neclar cum ar putea presupusa nimfă a apei de mare să amintească puterea nutritivă a apei, întrucât, fiind sărată, ar fi cauzat moartea vegetației.

Nimfa din stânga. Nereida ar fi reprezentat călătoria pe mare a lui Enea înainte de a ajunge în Latium, în timp ce însoțitoarea ei ar fi sugerat originile indigene ale poporului roman. [977]Absența totală a referințelor iconografice care să susțină astfel de afirmații face însă ca ipoteza să fie complet fantezistă. Nu este potrivit să ne oprim asupra explicațiilor ulterioare formulate de Spaeth în sprijinul prezenței lui Ceres, deoarece acestea sunt la fel de discutabile și nu foarte pertinente în raport cu mesajul ideologic exprimat de *friza Ara Pacis.*[978]

Și mai semnificative sunt implicațiile care leagă zeița recoltei de pace, de primitoarea altarului și de prosperitatea pe care acesta o promova . Callimah subliniase deja cum Demeter era considerată hrănitoarea păcii, un concept reluat și reiterat în mod clar (deși inversat) de Ovidiu atunci când afirmă: „ *Pax Cererem nutrit, Pacis alumna Ceres".* [979]Propaganda augustană a pus accentul pe acțiunea de pacificare a lui Augustus, adesea prezentat ca garant și protector al prosperității rezultate din încetarea războaielor și din climatul de armonie senină stabilit de regim.[980] [981]Din acest motiv, Ceres pare a fi zeitatea cea mai potrivită pentru a reprezenta noua eră inaugurată de pacificarea adusă de Augustus: [15] ea nu numai că favoriza creșterea culturilor, dar, prin funcția și bunăvoința sa, asigura prosperitatea atât pentru oameni, cât și pentru animale. Panoul din **Ara** *P^M* ar fi fost un exemplu perfect de sinteză iconografică pentru a transmite acest mesaj. Mai mult, interesul împăratului pentru cultul lui Ceres este bine demonstrat de dedicarea unui altar în onoarea lui *Ceres Mater et Ops Augusta* în **anul 7** d.Hr., de inițierea sa în Misterele Eleusine și de angajamentul său ferm față de restaurarea templului lui Ceres, Liber și Liberă de pe Dealul Aventin.[982]

---

977 SPAETH 1994, p. 83 = SPAETH 1996, p. 139-140.

978 Ceres, ca principală zeitate venerată de plebe, ar fi amintit și de rolul jucat de plebei în construcția statului roman, în contrast cu panoul cu Enea, o expresie a mândriei patriciene: SPAETH 1994, p. 85. Cercetătorul a mers chiar până acolo încât a asociat sacrificiul porcului reprezentat pe basorelief-ul cu Enea cu Ceres însăși, întrucât era obișnuit să se sacrifice un purcel în onoarea ei: SPAETH 1994, p. 84 = SPAETH 1996, pp. 141-143. Nici măcar legătura dintre Livia, doamnele familiei imperiale și zeiță nu se dovedește a fi o legătură convingătoare cu figura de pe panou (SPAETH 1994, pp. 88-89 = SPAETH 1996, pp. 145-146) : deși este fără îndoială că împărăteasa și descendenții ei au luat-o pe Ceres ca model ideal, există și dovezi ale unor reprezentări în care acestea sunt portretizate sub înfățișarea altor zeități feminine: vezi, de exemplu, MIKOCM 1995, pp. 21-30 (Livia). Propunerea lui Wooo 1999, pp. 101-102 de a recunoaște chipul zeiței ca un portret al Liviei nu este convingătoare, pentru a exalta fertilitatea împărătesei ca mamă a lui Drusus și Tiberius.

979 CALLIM. Imn. VI 137. Cf. AluMGONi 2015, p. 131-132. Oh. Rapid. I 704. Cf. de asemenea Ov. Rapid. IV 407-408 (pace Ceres *laeta* est).

[980] Cf. titlul exemplar HOR. *Eat.* IV 5, 16-18; 15, 4-5. Despre acest subiect cf. SPAETH 1994, pp. 90-91; ZANKER (1987) 2006, pp. 184-192. Augustus a acordat o mare atenție APROVIZIONĂRII adecvate cu alimente: AUGUSTUS **RES** gest. 5, 2; 15, **p.** Cf. FRASCHETII 1998, pp. 86-88; LACEY 1996, pp. 69-70; VIRLOUVET 2000, p. 113; PAVIS **o'EscuRAc** 1976, pp. 14-19.

981 Acest concept a fost deja exprimat de SPAETH 1994, p. 92 = SPAETH 1996, p. 151.

982 Augustus a început procesul de restaurare, dar templul a fost inaugurat sub Tiberius: TAC. Ann. II 49, **1.** Pentru altar, vezi GRETHER 1946, p. 226; PALOMBI 1993, p. 261 (conform căruia au fost construite două altare separate: unul pentru Ceres Mater, celălalt pentru Ops Augusta). Deja ENN.

În acest moment, după ce am enumerat diversele interpretări ale figurii centrale a reliefului, este posibil să încercăm să tragem câteva concluzii. Majoritatea cercetătorilor care au întreprins dificila sarcină de a stabili identitatea zeiței au căzut de acord asupra a cel puțin un punct: panoul înfățișează o imagine polisemică cu atribute caracteristice diferitelor zeități; în consecință, identificarea sa poate da naștere la interpretări multiple , mai mult sau mai puțin legitime.[983] [984]În primul rând, poate că trebuie să reconsiderăm această presupunere: dacă, pe de **o** parte, este incontestabil că, în ochii privitorilor moderni, panoul sud-estic este enigmatic în ermetismul său rafinat, pe de altă parte, este oare cu adevărat credibil să credem că romanii au avut aceleași probleme ca și noi în identificarea subiectului? 7 [8] Este adevărat că una dintre caracteristicile artei clasice este adesea aceea de a conține în sine mai multe niveluri de semnificație, dar îndoiala de a fi în prezența unui „colaj" de divinități și personificări apare mai ales dacă se ia în considerare citirea ușoară a scenelor și identificarea imediată a personajelor înfățișate pe celelalte trei panouri ale incintei altarului (Enea, Marte, Lupercalul, Roma etc.). Nu este clar de ce Augustus ar fi făcut figura principală a reliefului în cauză criptică, când, dimpotrivă, avea tot interesul să o facă clară și explicită pentru a-și transmite mesajul.

Din examinarea propunerilor exegetice recent realizate, cred că este acum posibil să reducem ipotezele interpretative la două, Venus sau Ceres, eliminând teoriile despre Tellus, Italia și Pax ca fiind mai puțin pertinente pentru contextul figurativ și propagandistic dorit de Augustus. A risca o alegere între aceste două posibilități nu este cu siguranță o sarcină ușoară, deoarece ambele au dovezi convingătoare în favoarea recunoașterii lor. Cu toate acestea, dacă luăm în considerare destinatarul monumentului, și anume Pax, legătura lui Ceres cu conceptul de pace și prosperitatea aferentă pe care a promovat-o pare mult mai semnificativă decât cea a lui Venus.

Evhemererus F 3, p. 223, Vahlen le consideră pe Ceres și Ops surori. Ov. Fast. VI 285-286 susține că Ops a fost mama lui Ceres. Pentru inițiere, vezi DIO CASS. LI 4, ı, care atestă o a doua inițiere (consemnată și de SVET. Aug. 93) între 20 și 19 î.Hr.: Dio CASS. LIV 9, 10.

983 Vezi GALINSKY 1992, pp. 468-474; GALINSKY 2012, p. 156. Polisemia a fost, de asemenea, recunoscută de KENNER 1981, pp. 41-42; TORELLI 1982, p. 41-42; ZANKER (1987) 2006, p. 187-188; DE GRUMMOND 1990, p. 664; SPAETH 1994, p. 77; CASTRIOTA 1995, p. 71-73; Wooo 1999, p. 100; GUILLAUME-COIRIER 2001, p. 1028; LAMPĂ 2009, p. 6.

984 Vezi SETTIS 1988, p. 413.

[985]Dorind să promoveze *Pax Augusta* ,[986] [987] [988]Împăratul trebuia să exprime beneficiile pe care noua eră pe care o inaugurase le promitea poporului roman: cine mai bine decât Ceres, strâns legată de conceptul de pace și susținătoare a bunăstării și creșterii oamenilor, plantelor și animalelor, putea simboliza ideologia promovată de regim? Datorită armoniei și concordiei garantate de prinț,8' era zeița recoltei liberă să-și exercite funcția de distribuitoare de prosperitate, acum imună la orice amenințare de discordie care ar fi împiedicat punerea în aplicare a acesteia? [2]

Totuși, în opinia mea, dovada decisivă pentru identificarea lui Ceres este oferită de mac în sine, care se dovedește deosebit de valoros în rezolvarea problemei. *Coroana de mirodenii* plasată pe capul figurinei este de

[985] Este dificil să fim de acord cu ceea ce afirmă GALINSKY 1966, p. 243 - GALINSKY 1969, p. 239: «Astfel, Venus este figura Ara Pacis care este cea mai emblematică pentru Pax». Singura dovadă în acest sens este oferită de LUCR. I 29-34; 39-40, care o invocă pe zeiță pentru a-l descuraja pe Marte de la război. Ov. Fast. IV 107 se limitează la a sublinia rolul ei de civilizator.

[986] Atribuirea altarului către Pax Augusta este certă: AUG. Res gest. 12, 2. Legătura cu împăratul este evidentă în Ov. Fast. I 711-712 și mai ales 721-722. Cf. și HOR. Carm. IV 15, 17-20; TIBULL. II ı. Deja în jurul anului 36 î.Hr., Octavian și-a concentrat programul politic asupra păcii și prosperității (eipTJVTI Kaì tù9upia): cf. APPIAN. Bell. civ. V 13, 130. PHILO ALEX. Leg. ad *Gaium* 147 îl definește pe Augustus ca „gardian al păcii" (eipYJvoqn}LaE). Acesta din urmă se lăuda că a închis ușile templului lui Janus de trei ori: AUG. Res gest. 13. Mai mult, Ara **P** ^as a fost votat de Senat în onoarea principelui, întors la Roma după pacificarea provinciilor Spaniei și Galiei: cf. AUG. Res gest. 12, 2. Legătura dintre Pax și Augustus a fost deja evidențiată de GALINSKY 1992, p. 223; DE GRUMMOND 1990, p. 664; WEINSTOCK 1960, pp. 47-50; HANELL 1960, pp. 119-120; MOMIGLIANO (1942) 1975, pp. 851-852. Cultul Pax a fost foarte favorizat de Augustus: DIO CASS. LIV 35, 2.

987 Vezi lauda lui Augustus de Vell . PAT. II 89, 3-4 și de PHILO ALEX. Leg. ad Gaium 143-148.

988 LAMP 2009, P. 19, ESTE de o opinie similară, dar a acceptat recunoașterea lui Tellus.

Este un element distinctiv al zeiței, dar prezența capsulelor o face un atribut exclusiv al ei; dimpotrivă, această ghirlandă nu apare niciodată în asociere cu Venus.[989] [990] [991] [992] [993]Așa cum a subliniat pe bună dreptate Spaeth, reprezentarea capsulelor de mac și a spicelor de porumb lângă personajul principal constituie o dovadă suplimentară în favoarea recunoașterii lui Ceres, zeița căreia îi este atribuit prin excelență macul: prezența sa în asociere cu spicele de porumb are funcția de a simboliza bogăția și productivitatea/ [4] Motivele în favoarea identificării sale pe relieful Ara Pacis par , așadar, a fi mai convingătoare decât cele ale lui Venus; totuși, pentru a da mai multă credibilitate acestei ipoteze, ar fi necesar să recunoaștem definitiv și figurile laterale și, în consecință, posibila lor legătură cu cea centrală, o sarcină pe care, deocamdată, o las arheologilor și experților în domeniu/ [5]

Festoanele care decorează interiorul incintei Ara Pacis merită o discuție separată; acestea sunt suspendate și susținute pe ambele părți de bucranii și formează un fel de friză vegetală continuă: printre numeroasele elemente care le compun, se pot observa clar niște capsule de mac.6 [Pe] lângă funcția lor decorativă evidentă, [7] festoanele aveau cel mai probabil sarcina de a aminti încă o dată mesajul principal al monumentului: bogăția lor compozită ar indica prosperitatea și abundența aduse de acțiunea pacificatoare a principelui, exaltând astfel *felicitas temporum* a noii ere inaugurate de Augustus. [994]Cu toate acestea, așa cum a subliniat Robert Turcan, nu se poate

---

989 GALINSKY 1969, p. 238 (fig. 164a = CRAWFORD 1974, p. 372, n. 357b) a adus ca dovadă a relației venusiane o monedă (83 î.Hr.) al cărei avers înfățișează capul zeiței, iar pe revers un știulete de porumb, un fascis cu topor și caduceul. Este dificil de justificat asocierea dintre Venus și coroana de spice de porumb pornind de la o singură mărturie iconografică, mai ales că legătura nu este directă și, așa cum a subliniat pe bună dreptate CRAWFORD 1974, p. 372, simbolurile de pe revers indică *imperium* (fasces și topor) și *felicitas* (știuculul de porumb și caduceul). Pentru *corona spicea:* TIBULL. I 1, 15-16; HOR. *Carm. saec.* 29-30; Ov. Fast. I V 615-616; *Am.* III 10, 3. Vezi ^ARIGONI 2015, p. 123. Vezi deja SPAETH 1994, p. 69 = SPAETH 1996, p. 127. Potrivit PoRPH. *De imagine. F* 6, p. 80 Maltomini = EUSEB. *Praep. evangheliza.* III 11, 6, statuile lui Demeter erau în mod obișnuit împodobite cu o coroană de urechi și capsule de mac.

990 SPAETH 1994, p. 70 = SPAETH 1996, p. 128. Pentru asocierea dintre Ceres și mac, cf. VERG. *Georg.* I 212; Oh. *Fast.* I V 531-534. Cf. și D. SERV. *Georg.* I 212; *Brev.. eexp. în Verg. Georg.* I 212; SCHOL. BERN. *Georg.* I 212. Pentru examinarea completă a etapelor, cf. *mai sus,* pp. 64-65.

991 Pe lângă ipoteza Nimfelor propusă de Spaeth, ideea exprimată de DE GRUMMOND 1990, pp. 669-674 de a recunoaște două *Hore nu ar trebui poate abandonată:* această identificare merită investigații suplimentare în raport cu Ceres, de care ar putea fi legate ca personificări ale anotimpurilor (pe o tavă de argint din prima jumătate a secolului I d.Hr., *Horele* sunt reprezentate în actul de a hrăni șerpii din carul lui Ceres: au torsurile descoperite și una este cu siguranță împodobită cu o coroană vegetală. Vezi DE ANGELI 1988, n. 164).

992 Vezi Guillaume-CoiRiER 1999, p. 365 pentru alte specii de plante care alcătuiesc festonele. II Macul se găsește în ghirlandele care decorează altarele: vezi Guillaume-CoiRIER 2001, p. 1022. TURCAN 1971, p. 93 a observat cum ghirlandele de bucranie erau cele mai răspândite în lumea antică.

993 Vezi GUILLAUME-COIRIER 1999, p. 332. Utilizarea decorativă a ghirlandelor și festoanelor în antichitate este foarte populară: în special, romanii obișnuiau să decoreze templele, altarele, statuile zeităților, instrumentele de cult și victimele sacrificiale cu coroane vegetale: vezi TURCAN 1971, pp. 108-118.

88 Vezi TURCAN 1971, p. 116, care a interpretat corect valoarea simbolică a festoanelor, dar le-

exclude faptul că ghirlandele pictate sau sculptate de pe altare erau destinate să imortalizeze ofranda vegetală rezervată zeității titulare a cultului.9 Este dificil de stabilit dacă primele roade [rezervate] pentru Pax includeau de fapt toate elementele vegetale care alcătuiesc festoanele (prin urmare și capsulele de mac), dar cu siguranță referirea la ùmap/ai este o posibilitate departe de a fi îndepărtată.

În cele din urmă, a recunoscut recent botanista Giulia Caneva floarea de mac la un singur exemplar care apare în friza inferioară a incintei exterioare a Ara Pacis? [0] Pornind de la presupunerea că planta era legată de lumea morților și în special era asociată cu Hades și Persefona, ea a emis ipoteza că, în acest caz, aceasta deținea un simbolism opus, acela al negării morții, întrucât floarea nu este reprezentată frontal, ci văzută din spate? [1] Această ipoteză, însă, pare destul de riscantă: de fapt, un simbolism funerar, chiar inversat, al macului în contextul iconografic al Ara Pacis nu pare deloc potrivit mesajului general pe care monumentul a fost menit să-l transmită. În plus, presupusa legătură cu Hades nu este atestată nici de surse literare, nici de surse iconografice; legătura cu Persefona este într-adevăr atestată, dar în rarele cazuri în care planta apare printre atributele divinității, nu deține ea un simbolism legat de moarte? [2.] Pare, așadar, mult mai rezonabil să explicăm prezența florii de mac ca o referință suplimentară la flora luxuriantă care caracterizează friza inferioară , unde este reprezentată o multitudine de plante diferite cu scopul de a întări și clarifica acest concept? [3.]

a legat de bogăția dependentă de Tellus. GUILLAUME-COIRIER 1999, p. 363, a insistat în schimb că ghirlandele pictate sau sculptate nu trebuie înțelese ca reprezentări reale, întrucât asociază fructe și plante care nu se coc în același timp și, prin urmare, a susținut că elementele vegetale servesc la simbolizarea „abundenței bunurilor pământului reînnoite neîncetat", într-un mod cu totul similar cu fructele conținute în cornucopia.

89 Cf. TURCAN 1971, p. 115.

90 CANEVA 2010, p. 97, fig. 39.

91 CANEVA 2010, p. 95.

92 Pentru relația Persefona/mac, vizibilă în special pe pinurile de la Locri Epizephiri, aș dori să vă trimit la o lucrare de-a mea pe această temă, care va fi publicată în curând.

93 Însuși CANEVA 2010, p. 92 a admis această posibilitate.

3.

MACUL ȘI CERES ÎN ARTA STATUARĂ ȘI GLIPTICĂ IMPERIALĂ

POSIBILE INTERPRETĂRI ALE **așa-numitului** *CERESTYPus*

Există aproximativ șaizeci de statui cunoscute, toate similare între ele, reprezentând o figură feminină în picioare, puternic drapată și cu capul acoperit cu voal (cel puțin în exemplele care păstrează capul). Arheologii au împărțit aceste statui în mai multe variante, fiecare prezentând o poziție diferită a brațului drept. Cea mai recentă clasificare se datorează lui Claudio Donzelli, care a grupat sculpturile în patru clase. Prima (varianta A) este caracterizată de un braț drept răsturnat, a doua (varianta B) de mâna dreaptă strânsă la piept, a treia (varianta C) de mâna dreaptă sprijinită pe umăr, în timp ce a patra (varianta D) include toate exemplele în care poziția brațului este incertă .[995] În schimb , poziția brațului stâng nu prezintă modificări particulare: este întotdeauna plasat extins de-a lungul corpului , cu mâna ridicând ușor chitonul pentru a permite piciorului stâng, ușor îndoit și acoperit *de himation,* să inițieze mișcarea înainte. [996] Deși poziția brațului rămâne neschimbată, același lucru nu se întâmplă și în cazul atributelor ținute în mâna stângă: în general, de fapt, sunt inserați niște spice de porumb însoțite de capsule de mac, în timp ce în unele exemple apare doar unul dintre cele două atribute; în cele din urmă, există cazuri în care mâna stângă nu ține niciun obiect. Capsulele sunt clar reprezentate în cel puțin douăzeci de exemple (18 din clasa A și două din clasa D), [997] dar nu se poate exclude faptul că alte statui ar fi putut avea inițial același atribut . [998] În varianta A, în unele cazuri, mâna dreaptă răsturnată ține o torță

---

995 Vezi catalogul întocmit de DONZELLI 1998, pp. 92-108, care se bazează în mare măsură pe cel al lui KRUSE 1975, pp. 233-259.

996 Vezi DONZELLI 1998, p. 84. BIEBER 1977, p. 164 a susținut că mișcarea piciorului ar fi o renaștere a pasului de dans reprezentat în statuile Terpsichorei.

997 DONZELLI 1998, nr. A1-A3; A5; A7-A10; A13-A14; Al7; A19-A21; A23-A24; A29; A32; D1; Q3.

998 Acest lucru este valabil în special pentru varianta A, din care prezența atributelor poate fi exclusă cu certitudine doar în zece exemple: vezi DONZELLI 1998, p. 89. În grupurile B și C, nu sunt

(lungă sau scurtă) sau un mănunchi de spice de porumb, în timp ce pentru exemplele rămase nu este posibil să se formuleze ipoteze din cauza lipsei membrului. În orice caz, figura feminină severă, de matronă, și mai ales atributele pe care le poartă i-au determinat pe arheologi să numească grupul acestor sculpturi [999]*Ceres :* torța, spicele de porumb și capsulele de mac sunt de fapt semnele distinctive ale reprezentărilor lui Ceres. Există, de asemenea, două exemple sculpturale fără cap care nu se încadrează în tipologia menționată anterior, dar care sunt caracterizate și ele printr-o draperie bogată și țin în mâna stângă spice de porumb și maci.[1000]

Statuile au fost în general datate aproximativ de la sfârșitul domniei lui Traian, în timp ce producția de tip statuar a continuat până la începutul dinastiei Severe. [1001]Cercetătorii au emis ipoteza că sculpturile au fost modelate după un prestigios prototip grec din secolul al IV-lea î.Hr. (acum pierdut) care o înfățișează pe Core, - atribuit inițial lui Praxiteles sau cercului său, pe baza stilului lor distinctiv. [1002]Margarete Bieber, de altă opinie, a exclus o derivare dintr-o lucrare a maestrului atenian și a emis ipoteza existenței unui model iconografic roman, care o înfățișează pe Ceres sau pe preoteasa ei. [1003]Cu toate acestea, cercetătorul a recunoscut existența unor precedente similare în arta elenistică, originare, potrivit lui Andreas Linfert, din teritoriile minoice asiatice și cu siguranță nu din Grecia.[1004] La rândul ei, Emanuela Paribeni nu a exclus posibilitatea ca copiile romane să se fi bazat pe un model nespecificat, păstrat într-unul dintre sanctuarele Demetrei.
și Kore, în timp ce Claudio Donzelli a subliniat existența a două statuete de marmură (secolul al II-lea d.Hr.), probabil înfățișând-o pe Ceres, care poartă aceleași atribute ca și statuile monumentale.[1005]

Dincolo de identificarea arhetipului propriu-zis care a dat naștere copiilor romane, prezența spicilor de porumb și a păstăilor de mac își găsește un precedent în iconografia Demeterei grecești, care putea fi reprezentată cu aceste atribute. [1006]După

---

atestate obiecte din mâna stângă.

[999] DONZELLI 1998, p. 86; SpAETH 1996, p. 120; KRusE 1975, p. 4. Despre *Cerestypus* cf. în special KRusE 1975, p. 3-38.

1000 Vezi KRusE 1975, p. 368, nota D74; p. 411, nota D151.

[1001] Există un singur exemplu care precede domnia lui Traian: o statuie care o înfățișează probabil pe Antonia Minor (fără atribute), din perioada tiberiană. Vezi DONZELLI 1998, nr. Bl. Vezi și diagrama cronologică utilă și tabelele din DONZELLI 1998, p. 93, fig. 11 și pp. 103-104.

[1002] DONZELLI 1998, p. 84 și p. 86. La Roma a existat într-adevăr un grup statuar din Eleusis realizat de Praxiteles: conform lui PLIN. *Nat. Hist.* XXXVI 23, acesta îi includea pe Flora, Triptolemus și Ceres, a căror iconografie nu corespundea cu cea a lui *Cerestus:* vezi CoRSo 2004, pp. 207-229. Același lucru este valabil și pentru grupul care îi include pe Demeter, Kore și Iacchus, menționat de PAUS. I 2, 4 și CLEM. ALEX. *Protrept.* IV 62 Stagni : vezi CoRSo 2004, pp. 185-206.

1003 BIEBER 1977, p. 164.

[1004] BIEBER 1977, p. 164. LINFERT 1976, pp. 161-162 a emis ipoteza că arhetipul a fost produs în Cos în jurul mijlocului secolului al II-lea î.Hr. Cf. DE ANGELI 1988, p. 908.

[1005] P^BENI 1981, p. 55. DONZELLI 1998, p. 87.

[1006] Vezi o statuie fără cap din Atena (de asemenea, o copie romană a unui original elenistic), drapată, așezată pe cista *mystica* și ținând în mâna stângă spice și capsule de mac (vezi BESCHI 1988,

cum s-a menționat anterior, zeița recoltei este strâns legată de *papaver somnifeerum (* mac), care, în asociere cu spicurile de porumb, contribuia la transmiterea unui mesaj de noroc și prosperitate dependentă de acțiunea binevoitoare a zeiței. [1007]Simbolismul exprimat de atribute nu diferă, așadar, de ceea ce s-a observat până acum, amintind de concepte familiare din sfera de competență a Demeterei/Ceres. Cu toate acestea, nu este complet sigur că toate statuile aparținând așa-numitului *Cerestypus* o înfățișează în mod expres pe zeiță: Frederik Poulsen a susținut, de fapt, că aceste sculpturi trebuie să fi înfățișat femei de linie înaltă și de viță nobilă, care ar fi servit ca preotese ale lui Ceres. [1008]Deși această teorie este cu siguranță posibilă, așa cum mărturisește Callimachus că preoteasa Demeterei purta aceleași atribute (spice de porumb și mac) care o distingeau pe zeiță, [1009]este, de asemenea, incontestabil că astfel de obiecte erau asociate în mod obișnuit cu Demeter însăși, așa cum atestă mai mulți autori. [1010]Este, totuși, de conceput că, odată cu elenizarea cultului lui Ceres, preotesele ei au dobândit și ele trăsăturile specifice ale omologilor lor greci. Această ipoteză este susținută și de relatările lui Cicero și Valerius Maximus, potrivit cărora la Roma preoteasa publică a lui Ceres era „străină", deoarece trebuie să fi provenit din Magna Graecia (în special Napoli sau Velia) sau probabil și din Sicilia: [1011]cel puțin din secolul al II-lea d.Hr., cultul elenizat al zeiței era considerat străin și era celebrat ca *un ritu graeco.* [1012]Aceasta constituie o dovadă suplimentară că, urmând modelul grecesc, unele exemple de *Cerestypus* pot într-adevăr să le înfățișeze pe preotesele zeiței.

---

nr. 142). Alte reprezentări ale Demetrei cu maci: BESCHI 1988, nr. 121 (placă din Corint, secolul al V-lea î.Hr. - vezi *mai sus,* p. 140, notele 23-24) și nr. 123 (pinax de argint din sanctuarul Demetrei de la Mesembria, secolul al IV-lea î.Hr. - vezi BABP1TIA 1973, p. 79, unde este menționat doar un fruct pe tulpină, care poate fi însă recunoscut destul de clar ca o capsulă de mac). BESCHI 1988, nr. 43 și nr. 45 a emis ipoteza că pe monedele din epoca imperială bătute în Argos și Aegion erau înfățișate statuile de cult ale Demetrei menționate de Pausanias (Argos: II22, ı; II18, 3. Aegion: VII 24, 3): ambele monede o înfățișează pe zeiță stând cu spice de porumb și maci în mână.

1007 Despre relația Demeter/Cireșe-mac, cf. *supra,* p. 64–65 și 105–107.

[1008] POULSEN 1951, p. 388. De remarcat similar sunt MIKOCKI 1995, p. 70; FILLER 1984, p. 340; GHEDINI 1984, p. 135; PARIBENI 1981, p. 54; BIEBER 1977, pp. 163–164. Davies 2008, p. 211 s-a limitat la a cita ipoteza lui Bieber.

1009 CALIM. *Imn.* VI 42–44.

[1010] THEOCR. VII 156; HORNBILLS. 28; PORPH. *Dezvolta.* F 6, p. 80 Malthomini = EUSEB. *Prape. ajunul.* III 11, 6.

[1011] Cic. *Balb. 24,* 55; VAL. MAX. eu ı,ı. Cf. STAT. *Silv.* IV 8, 50-51. Cf. de asemenea câteva inscripții din Campania: CIL X, **nn** . 812; 1036; 1074a-b; 1812; 1829; 4793-4794; IG XIV, n. 702- cf. SEG LVII (2007), n. 871, p. 305. Cf. DIVORȚ 1995, p. 23-24. Perla posibilă a venit din sicula preotesei publice cfr. VOLUM VI, n. 2181 = 32443 *(Casponia PF Maxima sacerdos Cereris publica populi Romani Sicula).*

[1012] Vezi SCHEID 1995, p. 21. Fest. s. v. *Graeca sacra,* p. 86. Lindsay mărturisește că un festival nespecificat dedicat lui Ceres (aproape sigur *sacrum anniversarium Cereris,* o celebrare cu caracter tesmoforic) fusese importat din Grecia. Același autor (s. v. *Peregrina sacra,* p. 268 Lindsay) include ceremoniile în onoarea lui Ceres printre cultele străine. PLIN. *Nat. Hist.* XXXV 154 afirmă că artiști din Magna Graecia au fost chemați să creeze decorațiunile templului lui Ceres de pe Aventin.

Pe baza acestor considerații, teoria lui Poulsen ar părea nefondată, întrucât matroanele romane nu ar fi putut deține funcția de preoteasă; cu toate acestea, cunoaștem o inscripție (datând din secolul I î.Hr.) care atestă incontestabil că Favonia, cetățeană romană și fiica politicianului pro-pompeian Marcus Favonius, a deținut funcția de preoteasă publică a lui Ceres. [1013]Prin urmare, este necesar să admitem - posibilitatea ca la sfârșitul erei republicane preoția să fie deschisă celor care dețineau cetățenia, chiar dacă acest lucru pare să contrazică ceea ce a fost afirmat mai sus de Cicero, care scria în aceiași ani. [1014]Statuile așa-numitei *Cerestypus* au fost realizate la aproximativ un secol și jumătate după ceea ce s-a relatat până acum: nu se știe nimic cu privire la mecanismele de selecție a preotesei în timpul secolului al II-lea d.Hr., dar nu se poate exclude faptul că prevederile rigide care guvernau hirotonirea ei au fost modificate în favoarea unei deschideri mai largi a preoției.

statuile *Cerestypus* pot fi recunoscute ca reprezentări ale unor preotese, existând elemente care pun la îndoială această interpretare. Trebuie luat în considerare faptul că locurile în care au fost găsite (dacă a fost posibil să fie stabilite) sunt foarte variate, atât în ceea ce privește proveniența (Italia, Africa sau Asia Mică), cât și plasarea lor în contexte diferite, cum ar fi, de exemplu,
piețe, nimfee, gimnazii, băi, temple și teatre. [1015]Este dificil să se împace reprezentarea preoteselor cu locații atât de diverse: cum se poate justifica, de fapt, prezența unor statui similare în gimnazii, băi sau teatre? Prin urmare, întrebarea trebuie lăsată deschisă, deoarece în prezent nu există suficiente dovezi pentru a propune o teorie convingătoare cu privire la identitatea figurilor feminine înfățișate. Cu toate acestea, personal cred că, cel puțin pentru unele exemple, ipoteza reprezentării preotesei lui Ceres este cel puțin posibilă, dacă nu chiar probabilă.[1016] [1017] [1018] [1019] [1020]Acesta este cazul unei statui păstrate în Ny Carlsberg Glyptotek din Copenhaga. Datată la sfârșitul secolului al II-lea - începutul secolului al III - lea d.Hr., aceasta înfățișează o femeie înfășurată într-o draperie amplă și cu capul acoperit cu voal; brațul drept (acum lipsă) trebuie să fi fost ridicat pentru a ține o torță , în timp ce mâna stângă ține doi spice de porumb și o capsulă de mac (Fig. 8).23 Chipul figurii, care prezintă semne de vârstă înaintată și trăsături fizionomice prea marcate și bine definite, nu poate fi considerat un portret ideal al zeiței. Este dificil să considerăm imaginea drept reprezentarea unei

1013 ILS, nr. 3343; ILLRP, nr. 61. Vezi SCHEID 1995, pp. 23-24; FABBW 2009, p. 328.

[1014] Cic. *Balb.* 24, 55 susține însă că preoteasa publică a lui Ceres a primit cetățenie romană, întrucât își îndeplinea funcția în interesul romanilor. Cf. SCHEID 1995, p. 23.

[1015] Vezi DONZELLI 1998, p. 87.

[1016] WREDE 1981, p. 112, era deja de aceeași opinie .

1017 DONZELLI 1998, n. A23; JOHANSEN 1995b, p. 96, nr. 38; WREDE 1981, p. 217, n. 71; KRusE 1975, p. 252, n. A36.

1018 Cic. Versiunea II 4, 99.

1019 COMPLOT. *De mulțumire și virtute.* 262D.

1020 JOHANSEN 1995b, p. 96; KRusE 1975, p. 252. Totuși, conform lui KRusE 1975, p. 31, stilul destul de grosolan ar fi caracteristic meșterilor nord-africani.

împărătese sau a unei doamne din familia imperială, deoarece arheologii nu au recunoscut trăsăturile niciunui membru cunoscut. Prin urmare, trebuie presupus că statuia înfățișează o femeie în vârstă, generică, a cărei identitate nu poate fi stabilită. Acest lucru nu exclude faptul că este înfățișată aici sub înfățișarea unei preotese a lui Ceres: Cicero susține de fapt că în Catania preotesele și superintendentele sanctuarului zeiței erau femei de vârstă înaintată, de virtute recunoscută și de familie ilustră? [4] Dacă faimosul orator are grijă să descrie un caz sicilian specific, este probabil ca aceleași caracteristici cerute pentru sanctuarul din Catania să fi fost extinse la toate preotesele zeiței în general și în special la Roma; Plutarh însuși afirmă că preoția Demetrei era una dintre cele mai prestigioase funcții la care putea aspira o nobilă? [5] În cazul specific al statuii în cauză, locul descoperirii pare să favorizeze identificarea cu o preoteasă : din păcate, nu este posibil să se stabilească exact unde a fost amplasată, dar este foarte probabil ca aceasta să fi fost găsită în Pozzuoli/ [6] , loc din care provine.

Preotesele publice ale lui Ceres veneau aici. Este dificil, însă, să considerăm statuia ca o reprezentare privată, menită să exalte un membru al unei familii aristocratice romane: în mod normal, de fapt, asocierea dintre femeile reale și Ceres era apanajul doamnelor din familia imperială, cărora li se permitea să fie reprezentate sub înfățișarea zeiței.

O altă posibilă reprezentare a oficialului de cult al zeiței poate fi identificată în specimenul statuar găsit în Cnidos (acum la Muzeul Britanic) în mormântul lui Likaithion, fiica lui Aristocleides, și datat în perioada lui Traian. Modelul este în mod clar cel al lui *Ceres,* cu atributele acum obișnuite (două spice de porumb și o capsulă de mac). Din păcate , capul sculpturii s-a pierdut și, prin urmare, nu este posibil să se stabilească cu certitudine dacă a reprezentat portretul defunctului, dar posibilitatea este departe de a fi îndepărtată: familia lui Likaithion ar fi putut comanda o statuie-portret pentru a-și celebra ruda în rolul pe care l-ar fi avut în viață, acela de preoteasă a Demetrei.[1021] [1022]Pe lângă statuia de la Cnidos, au fost descoperite alte două exemplare (păstrate la Muzeul Național Roman), dintre care unul se referă cu siguranță la un context funerar: este o sculptură fără cap găsită într-un mormânt de pe Via Latina, lângă Porta Furba, în timp ce locația celei de-a doua descoperiri, tot fără cap, este necunoscută. [1023]Ambele statui (prima datând din epoca lui Hadrian, a doua din epoca antonină) sunt deteriorate la mâna stângă, dar trebuie să fi avut atributele lui Ceres: în primul caz o capsulă de mac și doi spice de porumb, în al doilea probabil doar o capsulă. [1024]Este posibil ca aceste exemplare să fi înfățișat și imaginea unei preotese decedate, căreia i se aduceau onorurile cuvenite pentru o viață petrecută în slujba zeiței, dar, în absența unor date concrete, orice posibilă speculație privind identitatea figurilor se încadrează în domeniul ipoteticului. În orice caz, simbolismul urechilor și capsulelor de mac nu se schimbă chiar dacă contextul de referință este de natură funerară: nu trebuie să cădem în eroarea de a asocia atributele (și în special

[1021] DONZELLI 1998, n. Al; BIEBER 1977, p. 165; WREDE 1981, p. 213, n. 59; LINFERT 1976, p. 161; KRUSE 1975, p. 234, **n.** A3.

1022 Absolut sigur BIEBER 1977, p. 165: «Trebuie să fi fost o preoteasă a Demetrei».

1023 DONZELLI 1998, n. AlO; FILERI 1984, p. 340, n. X, 47; BIEBER 1977, p. 166. Pentru statuia Porta Furba vezi. DONZELLI 1998, n. A7; BIEBER 1977, p. 166; P^BENI 1981, p. 54-56, n. 42; KRUSE 1975, p. 244, n. A22.

[1024] Astfel, DONZELLI 1998, n. AlO, în timp ce BIEBER 1977, p. 166 a emis ipoteza prezenței unor spice de porumb.

macul) cu vreo semnificație infernală sau legată de moarte.[1025] [1026] [1027] [1028] [1029] [1030]Dimpotrivă, prezența obiectelor în mâna personajului are funcția de a readuce imediat subiectul în sfera lui Ceres, fie că este vorba de zeiță sau de preoteasa ei? [2]

Și mai problematică este interpretarea unei statui, datând din secolul al III- lea d.Hr., găsită în Atrium *Vestae* **din** Forumul Roman (Fig. 9). În acest caz, tipul statuar diferă de *Ceres clasic,* iar modelul a fost identificat ca fiind așa-numita „Femeie de la Herculanum” · Monumentul este decapitat și nu diferă prea mult de cele examinate până acum: există draperii abundente, în timp ce mâna stângă (paralelă cu corpul) ține niște spice de porumb și două capsule de mac. Excepția este evident constituită de locul descoperirii, care este complet neobișnuit: dacă, pe de o parte, atributele prezente sugerează în mod rezonabil o legătură între imagine și Ceres, descoperirea statuii în Casa Vestalelor ar putea da naștere la legături cu aceasta din urmă sau cu cultul Vestei. În acest sens, Margarete Bieber a optat pentru recunoașterea ei drept vestală, deși a remarcat particularitatea obiectelor ținute în mână, de obicei nepertinente pentru iconografia preoteselor vetrei publice. [4] În opinia mea, consider identificarea propusă de cercetător improbabilă: preoția vestalelor este bine cunoscută pentru importanța sa în cultul roman, dar, din moment ce nu s-au păstrat dovezi iconografice sau literare care să confirme asocierea spicurilor de porumb și a macului cu preotesele, ar trebui să recunoaștem că ne aflăm în prezența unui exemplu unic, un fapt posibil, dar în același timp improbabil. De asemenea, trebuie subliniat faptul că săpăturile efectuate în zona Atrium *Vestae* au descoperit o serie de statui slamice datând din aceeași perioadă, dar cărora le lipsesc atributele de „cereale”. Bazele inscripționate care celebrează niște vestale? [5] găsite la *fața locului* și pe care sunt amplasate în prezent operele de artă nu pot fi folosite ca dovezi pentru a susține identificarea sculpturilor ca portrete de preotese, deoarece nu le aparțin? [6] Având în vedere stadiul actual al informațiilor , este posibilă doar ipoteza unei reutilizări a statuilor cu subiecte diferite, ale căror fețe au fost ulterior modificate pentru a înfățișa trăsăturile unor virgine vestale. [1031]Este oare problema recunoașterii identității și funcției statuii în cauză

[1025] P^ARIBENI 1981, p. 56, considera macul un simbol funerar, fără a-i specifica funcția. FILERI 1984, p. 340, a fost și mai explicit considerând atât spicele de porumb, cât și macul drept simboluri ale morții.

[1026] Explicația lui MIKOCKI (1995, p. 91) nu este convingătoare, deoarece el a legat statuile postume ale împărăteselor sau ale cetățenilor privați de o funcție funerară mai puțin specificată a zeiței și de dorința protagoniștilor de nemurire.

1027 BIEBER 1977, p. 153. Pentru *Femeia din Herculaneum* , vezi și DAVIES 2008, p. 211 și în special KRusE 1975, pp. 41-66.

1028 BIEBER 1977, p. 153. Scorr 1993, p. 141 și NOCK 1930, p. 251 au considerat, de asemenea, statuile găsite în *atrium Vestae* drept reprezentări ale Vestalelor.

1029 CIL VI, nr. 32409-32428.

1030 BIEBER 1977, p. 153. Cf. NICOTRA 2004, p. 66.

[1031] Astfel, deja VAN DEMAN 1908, p. 341. Arheologul (pp. 325-342) a recunoscut sculpturile drept probabile copii romane ale unor modele grecești și a pus pe bună dreptate sub semnul întrebării

dificil de rezolvat, având în vedere că datele disponibile sunt prea puține pentru a avansa teorii în această privință? [1032]Ipotetic, aș tinde să consider imaginea o reprezentare a lui Ceres sau a preotesei sale, ambele putând găsi un loc în interiorul unei clădiri folosite pentru cultul public (poate alături de alte zeități sau preotese), care includea antica *Regia* și *Domus publica,* sediul Pontifex Maximus? [1033]Pentru alte două statui practic identice cu cea în cauză, provenind din Africa de Nord, mai precis din Tolmeta (Cirenaica) și Caesarea (Mauretania),[1034] [1035]Identificarea subiectului cu o Vestală trebuie cu siguranță exclusă, întrucât nu existau preotese ale Vestei în afara Romei. Nu există niciun motiv să credem că același model a fost folosit pentru a reprezenta două subiecte diferite și acest lucru ne face să presupunem în mod rezonabil că, cel puțin inițial, statuia Atrium **Vestae** *nu* reprezenta o Vestală. În acest sens, trebuie ținut cont de faptul că, cel puțin din epoca traiană, complexul monumental includea probabil sediile unei serii de corporații: printre acestea, se aflau *collegium pistorum* (colegiul brutarilor) și superintendenții annonei.4 [1] Dacă legătura dintre *Atrium Vestae,* collegium *pistorum și mai ales* instituția annonei ar fi rămas neschimbată până în secolul al III-lea d.Hr., amplasarea *in situ* a unei statui care trebuie să fi făcut aluzie la semnificații de bun augur și să fi fost conectată la prosperitatea alimentară ar fi fost mult mai ușor de înțeles.

În cele din urmă, în colecția Ny Carlsberg Glyptotek există o sculptură similară cu cea păstrată în același muzeu și analizată anterior: aceasta înfățișează, de asemenea, o figură feminină îmbrăcată din abundență și cu capul acoperit cu voal; mâna dreaptă este ridicată la piept și ține un tiv al rochiei, în timp ce stânga ține spice de porumb și maci . Datarea a fost fixată la sfârșitul perioadei antonine (180-190 d.Hr.), în timp ce tipul a fost recunoscut ca fiind așa-numita „Femeie din Herculanum" sau „Marea

identificarea lor ca portrete ale unor virgine vestale, din cauza lipsei atributelor caracteristice ale preoteselor. Prin urmare, ea a propus considerarea sculpturilor drept reprezentări ale unor împărătese romane sau ale unor nobile legate în mod special de cultul Vestei, sau chiar ale unor zeități asociate cu zeița titulară a locului. Vezi și NicoTRA 2004, pp. 66-67.

[1032] Întrucât nu are cap, VAN DEMAN 1908, p. 332 a preferat să nu se angajeze în identificarea statuii, ci a observat cum atributele o conduc înapoi la sfera lui Ceres.

1033 Similar anunțat de VAN DEMAN 1908, p. 341: „Întrucât, în plus, Vestalele erau preotese nu numai ale Vestei, ci și ale celorlalți zei, prezența în incinta Vestei a unor statui reprezentând alte divinități nu ar fi deosebită".

1034 KRusE 1975, p. 274, n. B16; p. 287, n. B40.

1035 Cfr. Scorr 1993, p. 141.

Herculanensis".[1036] [1037] [1038] [1039] [1040] [1041] Și aici, chipul prezintă trăsături bine definite, dar spre deosebire de statuia anterioară, trăsăturile sunt mai tinerești . Inițial, s-a sugerat că ar fi vorba de Crispina, soția împăratului Commodus, dar această interpretare este departe de a fi certă.43 Din păcate, nici locația originală, nici locul descoperirii nu sunt cunoscute, ceea ce exclude posibilitatea de a avansa ipoteze cu privire la identitatea și funcția figurii reprezentate. Cu siguranță, posibilitatea ca imaginea să înfățișeze o preoteasă nu poate fi exclusă, dar singura certitudine este că exclude reprezentarea lui Ceres însăși, deoarece fizionomia specifică duce la interpretarea monumentului ca fiind o femeie reală asociată cu imaginea zeiței.44 Dacă acest lucru s-ar dovedi adevărat, figura feminină ar trebui recunoscută ca portretul unei împărătese sau al unei doamne din familia imperială: fenomenul asocierii dintre Ceres și exponenții dinastiei conducătoare nu este cu siguranță un caz izolat, ci, dimpotrivă, este bine atestat în lumea romană.

Este posibil să se identifice cu o bună certitudine cel puțin o duzină de statui care înfățișează trăsăturile reale ale împărăteselor sub înfățișarea lui Ceres, cu atributele obișnuite, spice de porumb și capsule de mac (Fig. 10-11): cele în cauză sunt Marciana (sora lui Traian) / [5] Matidia (nepoata lui Traian) / [6] Sabina (soția lui Hadrian) / [7] una neidentificată mai bine (din cauza abraziunii)

[1036] JOHANSEN 1995a, p. 238, n. 99. O statuie similară apare în FITSCHEN-ZANKER 1983, p. 63, n. 85 („Kleiner Herculanenserin" debutează. Despre această tipologie, vezi KRUSE 1975, pp. 68-87). De remarcat este existența unei statui feminine (secolul I d.Hr., Galeria Uffizi), a cărei robă ridicată conține diverse fructe, dintre care unul ar putea fi confundat cu o capsulă de mac, în timp ce în realitate este o cucurbitacee (îi mulțumesc Dr. Rodolfo Gentili pentru sugestia de identificare corectă a plantei). Despre statuie, vezi MANSUELLI 1958, pp. 153-154, n. 124.

1037 Vezi JOHANSEN 1995a, p. 238.

1038 Același argument poate fi extins și la o sculptură, conservată în Palazzo Braschi din Roma, care reprezintă un subiect complet similar: vezi KRusE 1975, p. 307, nr. C12.

1039 Cf. DONZELLI 1998, n. A2; MIKOCKI 1995, p. 193, n. 288; WREDE 1981, p. 214, n. 60; BIEBER 1977, p. 165; Kruse 1975, p. 233, n. Al.

1040 Cf. DONZELLI 1998, n. A3; MIKOCKI 1995, p. 193, n. 290; WREDE 1981, p. 214, supra nota 5, n. l; BIEBER 1977, pp. 164-165; Kruse 1975, p. 233, n. A2. Recunoașterea Matidiei se datorează lui HAUSMANN 1959, p. 196.

1041 Vezi ALEXANDRIDIS 2004, p. 180, nr. 172; DONZELLI 1998, n. A9; MIKOCM 1995, p. 195, nr. 304; 305; 307 și 309; DE ANGELI 1988, n. 189; CARANDINI 1969, p. 195; KRusE 1975, p. 239, n. A12; CIORAPI 1964, p. 79, nr. 127.

(a feței) doamnă din familia lui Traian sau Hadrian, [1042]Faustina Maior (soția lui Antoninus Pius)/ [1043]Faustina Minor (fiica lui Antoninus Pius și soția lui Marcus Aurelius), [1044]Lucilla (fiica lui Marcus Aurelius și soția lui Lucius Verus)[1045] [1046] [1047] [1048] [1049] [1050] și Julia Domna (soția lui Septimius Severus)? [2] În acest moment, este legitim să ne întrebăm dacă portretele împărăteselor au fost create cu intenția de a asocia imaginea lor cu cea a lui Ceres sau cu preoteasa ei. În acest sens, Margarete Bieber a considerat mai probabil ca Augustele să fi fost reprezentate și sub forma unor oficianți de cult, fără a oferi însă dovezi decisive care să-i susțină afirmația? [3] Se contrazice teoria cercetătoarei cu datele disponibile privind funcțiile sacerdotale deținute de femeile din familia imperială, pentru niciuna dintre ele nefiind atestată funcția de preoteasă a lui Ceres? 4 Acest lucru nu exclude posibilitatea ca acestea să fi putut nutri un sentiment religios real și sincer față de divinitate și să fi luat parte la riturile dedicate ei ca modele exemplare pentru celelalte matroane, poate chiar deținând un rol proeminent în timpul procesiunilor. Cu toate acestea, este destul de riscant să le atribuim o funcție sacerdotală atât de importantă și prestigioasă fără a avea dovezi concrete. 55 Personal, consider explicația oferită de Claudio Donzelli mult mai rezonabilă, întrucât a redus semnificativ interpretarea „sacerdotală" în favoarea unei „identificări" (chiar dacă ar fi mai bine să vorbim despre o „asociere") cu Ceres, ceea ce implică semnificații mult mai importante și repercusiuni precise asupra rolului politico-social al împărăteselor. 5 [fi]

DOAMNE ȘI ÎMPĂRĂTESE ÎN ROLUL LUI **Ceres:** PRECEDENTE ÎN BUSTURI ȘI **gliptice imperiale din secolul** I d.Hr.

[1042] Vezi ALEXANDRIDIS 2004, p. 187, n. 189. Unii savanți au susținut recunoașterea Sabinei (CARANDINI 1969, p. 141; KRUSE 1975, p. 336, n. D23), alții a Matidiei Minor (FiTISCHEN 1993, p. 207).

1043 Vezi ALEXANDRIDIS 2004, p. 188, nr. 191; MIKOCM 1995, p. 200, nr. 348; BIEBER 1977, p. 151; KRusE 1975, p. 242, nr. A16; p. 280, nr. B24; POULSEN 1923, p. 91, nr. 76.

[1044] Vezi DONZELLI 1998, nr. A14; WREDE 1981, p. 216, nr. 65; KRUSE 1975, p. 244, nr. **AZO.** Identificarea Faustinei Minor este incertă (Wrede a preferat să identifice o femeie generică cu coafura Faustinei). Din păcate, statuia este acum pierdută.

5! Vezi ALEXANDRIDIS 2004, p. 197, n. 211; p. 198, n. 214; DONZELLI 1998, nr. A21 și A24; MIKOCKI 1995, p. 207, nr. 390-391; FITISCHEN 1982, p. 76; WREDE 1981, p. 214, nota 5, nr. 7 și 8; KRUSE 1975, p. 251, n. A34; p. 253, n. A37.

1046 Cf. LEVICK 2007, p. 141; ALE^XANDMDIS 2004, p. 201, n. 223; DONZELLI 1998, n. A32; MIKOCKI 1995, p. 209, n. 410; DE ANGELI 1988, n. 191; GHEDINI 1984, p. 135; WREDE 1981, p. 214, supra nota 5, n. 10; BIEBER 1977, p. 166; KRUSE 1975, p. 258, n. A45; CALZA 1978, p. 50, nr. 63; CAL- ZA-FLORIANI SQUARCIAPINO 1962, p. 48-49, n. 4.

1047 Cf. BIEBER 1977, pp. 163-167. Anche SPAETH 1996, p. 120 a admis astfel de posibilități.

1048 Doar DE ANGELI 1988, p. 908 afirma că era obișnuit să se aleagă preotesele lui Ceres dintre doamnele familiei imperiale, fără a oferi nicio dovadă care să susțină acest lucru.

1049 BIEBER 1977, p. 167 a considerat chiar posibil ca împărătesele să-și fi îndeplinit funcția de preotese în sanctuarul lui Ceres situat pe Aventin.

1050 Vezi DONZELLI 1998, p. 89.

3. IL PAPAVERO E CERERE NELLA STATUARIA E NELLA GLITTICA DI EPOCA IMPERIALE

Înainte de a examina în detaliu motivele care au dus la alegerea lui Ceres ca model divin pentru imaginile Augustelor și implicațiile unei astfel de proceduri, este demn de menționat că doamnele din secolele al II-lea și al III-lea d.Hr. nu au fost cu siguranță primele portretizate cu atributele zeiței. Fenomenul este, de fapt, mult mai vechi, chiar dacă a luat forme ușor diferite față de cele examinate până acum. Punctul de plecare pentru difuzarea ulterioară a acestei practici trebuie urmărit până la prima împărăteasă romană, Livia Drusila. Rămânând în domeniul statuarului, cunoaștem mai multe busturi (datate în epoca tiberiană sau claudiană) în care capul Liviei este împodobit cu o ghirlandă vegetală din spice de porumb și capsule de mac, care, așa cum s-a văzut anterior, este unul dintre atributele caracteristice ale lui Ceres.[1051] [1052] [1053]Din păcate , majoritatea sculpturilor sunt deteriorate de abraziuni și, prin urmare, este destul de dificil să recunoaștem elementele individuale ale coroanei, însă bustul expus la Muzeele Capitoline (datat în epoca claudiană) este perfect lizibil: împărăteasa poartă o diademă ostentativă, în centrul căreia este clar vizibilă decorațiunea vegetală compusă din șase spice de porumb și trei capsule de mac? [8]

Pe lângă exemplarele statuare, o serie de pietre prețioase mărturisesc fără nicio îndoială asocierea Liviei cu Ceres: la fel ca sculpturile , bijuteriile o înfățișează în general pe Augusta împodobită cu o ghirlandă de spice de porumb și capsule de mac. Uneori, Livia apare singură, ca în cazul a două camee păstrate, respectiv, la Muzeul Arheologic din Florența (Fig. 12) și la Muzeul Britanic: ambele prezintă capul voalat al împărătesei, încoronat de o ghirlandă de spice de porumb, fructe și capsule de mac.5 [9] În alte trei exemplare, împărăteasa este flancată de o figură masculină, ca într-un camee păstrat la Muzeul Arheologic din Florența (Fig. 13) în care *sunt înfățișate* două capete suprapuse (capita iugata). În prim-plan este împăratul Tiberius, cu capul încoronat cu o cunună de laur; în fundal este mama sa, Livia, purtând o tunică, o stolă și o mantie , împodobite cu o diademă și o ghirlandă de spice de grâu și semințe de mac. [1054]O bijuterie păstrată la Muzeul Ermitaj din Sankt Petersburg ridică unele

---

[1051] ALEXANDRIDIS 2004, p. 121, n. 15; p. 123, **nr** . 19:00 și 21:00; p. 129, n. 32; WOOD 1999, p. 129; BARTMAN 1999, p. 146, n. 2; p. 148, n. 5;p. 160, nr. 35; p. 161, n. 36; MIKOCKI 1995, p. 155, **nr** . 28 și 30; p. 156, n. 35;JOHANSEN 1994, p. 98, nr. 37; DE ANGELI 1988, n. 187. Potrivit MIKOCM 1995, p. 20, statuile Liviei-Ceres ar fi o copie a unor originale grecești nespecificate, dar datând din secolele V-IV î.Hr. Despre *coroana cu mirodenii* ca atribut al lui Ceres, vezi ALEXANDRIDIS 2004, p. 48.

1052 ALEXANDRIDIS 2004, p. 129, n. 32; BARTMAN 1999, p. 148, n. 5; FOTSCHEN-ZANKER 1983, p. 3, n. 3. Capul Liviei este plasat pe un bust nepotrivit. WOOD 1999, p. 129 considera portretul ca reprezentând o Livie divinizată. Diadema era semnul distinctiv al regalității și era inclusă în mod obișnuit și în reprezentările divine: vezi ALEXANDRIDIS 2004, pp. 48-50.

1053 Pentru exemplul din Florența: FABBRI 2009, p. 327; ALEXANDRIDIS 2004, p. 133, n. 42; SENA CHIESA 2004, p. 793; BARTMAN 1999, p. 190, n. 98; MIKOCKI 1995, p. 157, n. 41; GIULIANO-MICHELI 1989, p. 231, n. 155; DE ANGELI 1988, n. 172; MEGOW 1987, p. 255, n. B17. Pentru exemplul din British Museum: MIKOCM 1995, p. 157, n. 42.

[1054] FABBRI 2009, p. 332; ALEXANDRIDIS 2004, p. 134, n. 43; MICHELI 2000, p. 552, n. 17; BARTMAN 1999, p. 194, n. 112; Wooo 1999, p. 113; MIKOCM 1995, p. 157, n. 40; GIULIANO - MICHELI 1989, p. 235, n. 159; MEGOW 1987, p. 179, n. A49. Tunica, stola și pelerina sunt veșmintele

îndoieli cu privire la identitatea figurilor, deoarece obiectul a fost ulterior prelucrat, alterându-i trăsăturile faciale. [1055]În acest caz, există trei figuri: busturile unui cuplu imperial pe laterale și bustul unui copil în centru;6 [1056]în general tindem să recunoaștem profilurile divinului Augustus (cu tunică și togă, cap acoperit cu voal, cu coroană radiată și cunună de măslin) și ale Liviei (cu tunică și mantie, cap acoperit cu voal și împodobită cu o cunună de spice de porumb și capsule de mac), în timp ce identificarea copilului rămâne incertă.6 [1057]În cele din urmă, merită menționat un cameo păstrat la Muzeele Capitoline în care, alături de bustul Liviei cu capul acoperit cu voal și înconjurat de o cunună de laur decorată cu măsline (sau boabe de laur), spice de porumb și capsule de mac.[1058] [1059]O a doua figură trebuie să fi fost prezentă, acum pierdută din cauza stării fragmentare a bijuteriei. Dacă în cazurile tocmai examinate (busturi și pietre prețioase) atributele care o conotează pe împărătească drept Ceres apar întotdeauna în coroana vegetală, o excepție notabilă o constituie faimosul Mare Cameo al Franței (Fig. 14) în care Livia, întronată în centrul compoziției lângă fiul ei Tiberius, ține în mâna dreaptă un mănunchi de spice de porumb și maci .

Reprezentările frecvente ale soției lui Augustus în rolul lui Ceres sau cu atributele sale obișnuite au oferit modelul iconografic pentru o serie de portrete ale doamnelor din familia julio-claudiană. Este cazul unui cameo (datat în jurul ultimului deceniu al secolului I î.Hr. și păstrat în Cabinetul Medalilor al Bibliotecii Naționale a Franței) care înfățișează un bust feminin cu capul împodobit cu o coroană din spice de porumb și capsule de mac (Fig. 15). [1060]În mâna stângă se poate întrezări partea terminală a

tipice ale matroanelor respectabile, în special stola: vezi ALEXANDRIDIS 2004, pp. 51-53.

1055 BARTMAN 1999, p. 103.

1056 FEBRUARIE 2009, p. 335; ALEXANDRIDIS 2004, p. 136, nr. 49; BARTMAN 1999, p. 192, nr. 105; MIKOCM 1995, p. 181, nr. 207; MEGOW 1987, p. 167, nr. A22.

1057 ALEXANDRIDIS 2004, p. 136; BARTMAN 1999, p. 103; MEGOW 1987, p. 167. Ko^ZAK.IEwi-cz 1998, p. 154 a preferat să-i recunoască pe împăratul Claudius și pe Agrippina Minor. MIKOCKI 1995, p. 40, a fost mai precaut și nu a adoptat o poziție definitivă, limitându-se la a evidenția cele două posibilități. În ceea ce privește copilul, MEGOW 1987, p. 167 l-a propus pe tânărul Tiberius, în timp ce Ko-ZAKIKiEwicz 1998, p. 154 pe Nero. BARTMAN 1999, p. 103, a fost mai precaut și a respins posibilitatea lui Tiberius sau Drusus în favoarea unui tânăr nespecificat din familia julio-claudiană, cel mai probabil decedat.

1058 FABBRI 2009, p. 327; ALEXANDRIDIS 2004, p. 135, n. 46; SENA CHIESA 2004, p. 793; BARTMAN 1999, p. 192, n. 104; MIKOCM 1995, p. 157, n. 44; MEGOW 1987, p. 255, n. B18 .

1059 FABBRI 2009, p. 330; ALEXANDRIDIS 2004, p. 134, n. 44; VOLLENWEIDER-A^SSEAU-BROU- STET 2003, n. 275; BARTMAN 1999, p. 112; MIKOCKI 1995, p. 157, n. 45; MEGOW 1987, p. 202, n.
A85; DE ANGELI 1988, n. 174. Pentru o descriere completă a bijuteriei, vezi Amanda GIARD 1998, pp. 17-43.

66 VOLLENWEIDER-AVISSEAU-BROUSTET 2003, n. 65; MIKOCKI 1995, p. 170, n. 134; MEGOW 1987,p. 296, nr. D25

67 Există o a doua bijuterie într-o stare fragmentară, similară cu cea tocmai descrisă: cf. MIKOCKI 1995, p. 170, nr. 135; MEGOW 1987, p. 297, nr. D26.

68 MEGOW 1987, p. 297.

69 VOLLENWEIDER-AVISSEAU-BROUSTET 2003, p. 63. MIKOCKI 1995, p. 31 pare, de

unui obiect dificil de interpretat, poate un sceptru sau, mai simplu, un tiv al rochiei sale. [1061]Cercetătorii au avansat diverse ipoteze cu privire la identificarea acestei figuri: Wolf Rüdiger Megow a sugerat că este vorba de Livilla (fiica Antoniei și a lui Drusus cel Bătrân, fratele lui Tiberius) [1062], dar, comparând-o cu alte pietre prețioase a căror atribuire este certă, trăsăturile fizice par prea diferite. Dimpotrivă, identificarea propusă de Marie-Louise Vollenweider, conform căreia ar fi Julia, fiica lui Augustus, pare a fi susținută de comparația cu imaginile tatălui ei care au ajuns până la noi, din care se poate observa o asemănare clară.6 [9] Totuși, trei nestemate, dintre care două sunt păstrate la Paris și cealaltă la Berlin, atestă asocierea Livilei cu Ceres: ele înfățișează bustul unei figuri feminine îmbrăcate într-un chiton, decorat cu imaginea a doi copii și cu umărul acoperit de o mantie; mâna ține un tiv al rochiei, în timp ce capul este împodobit cu o coroană din spice de porumb și capsule de mac.7°

Mult mai bogată și mai detaliată este iconografia așa-numitei gem ma Claudia, păstrată la Muzeul Kunsthistorisches din Viena, care reprezintă busturile a două cupluri imperiale așezate unul în fața celuilalt, separate la mijloc de un vultur cu aripile întinse. 7 [1] În stânga, în prim-plan, apare împăratul Claudius îmbrăcat cu egida (din care ies trei șerpi) purtând Gorgóneionul în centru *și cu* capul împodobit cu o coroană.

asemenea, să susțină identificarea Giuliei.

7° Paris: VoLLEN'WEiDER-AvisSEAU-BROUSTET 2003, nr . 95 și 97. Berlin: MEGOW 1987, p. 295; n. D22.

71 GINSBURG 2006, p. 91-92; ALEXANDRIDiS 2004, p. 147, n. 74; p. 166, n. 123; DE ANGELI
1988, n. 175; MEGOW 1987, p. ZOO, nr. A81.

din stejar și ghinde. În spatele lui este înfățișată a patra sa soție, Agrippina Minor, purtând o tunică și o mantie, cu capul înconjurat de o coroană cu turele și o ghirlandă din spice de porumb, semințe de mac și fructe. Cuplul din dreapta îi reprezintă pe Germanicus și Agrippina Major: primul, îmbrăcat într-un *paludamentum* ținut la loc de o fibulă rotundă pe umăr, poartă o coroană din stejar și ghinde *(corona civica),* în timp ce cea de-a doua, acoperită cu o tunică și poate o mantie, poartă o cască (recunoscută după creasta sa) pe care este așezată o cunună din ramuri de măslin și măsline. Sub ambele cupluri se află două cornucopii, din care ies fructe (rodii și struguri), spice de porumb și semințe de mac; partea inferioară a cameei înfățișează obiecte militare, inclusiv un scut, două insigne decorate, o platoșă, două căști, un gladius și teaca sa. Aproape toate figurile au fost asimilate unei zeități: Claudius este înfățișat cu atributele lui Jupiter, Agrippina Major cu cele ale unei zeități războinice (Minerva?), în timp ce virtuțile militare ale lui Germanicus sunt accentuate, după cum o demonstrează *paludamentumul* și cununa de stejar. Atributele Agrippinei Minor par să o asocieze atât cu Cybele, datorită prezenței coroanei sale cu turele, cât și cu Ceres, datorită coroanei sale din spice de porumb și maci.[1063]

O bijuterie de o mare frumusețe și o măiestrie fină, păstrată în Cabinetul Medalilor al Bibliotecii Naționale din Paris, este și mai explicită în ceea ce privește asocierea dintre zeița recoltei și Auguste: ea îi reprezintă pe împăratul Claudius și pe Agrippina Minor (sau Messalina) stând pe un car tras de doi șerpi înaripați (Fig. 16).[1064] Princepsul , îmbrăcat în platoșă, poartă un *paludamentum,* o parte din care o ridică pentru a forma un sac care conține semințe, o caracteristică ce îl marchează ca un Triptolemus modern. În fața lui, soția sa, purtând un chiton și o mantie, se apleacă ușor înainte cu brațul drept întins, în care ține un sul, în timp ce în stângul ține un mănunchi de spice de porumb și capsule de mac, atribute care demonstrează clar asocierea ei cu Ceres.

Un episod foarte asemănător cu cel tocmai descris este înfățișat pe lateralul unei vase de sardonix *(alabastron)* păstrată în Muzeul Herzog Anton-Ulrich din Brunswick, care reprezintă în scena principală un cuplu imperial (probabil tânărul Nero și mama sa Agrippina Minor) sub înfățișarea lui Triptolemus și Ceres, stând pe

În ceea ce privește legătura mac / Cibela, vezi secțiunea dedicată zeiței.

[1064] GINSBURG 2006, p. 93; ALEXANDRIDIS 2004, p. 165, n. 120; VOLLENWEIDER-AVISSEAU-BROUSTET 2003, n. 105; MIKOCKI 1995, p. 180, n. 203; DE ANGELI 1988, n. 176; MEGOW 1987, p. 207, n. A86. Identificarea lui Claudius este acum aproape sigură, în timp ce cea a soției sale este îngreunată de imposibilitatea de a distinge cu certitudine portretele Mesalinei de cele ale Agrippinei Minori. MIKOCM 1995, p. 39 a optat pentru recunoașterea Agrippinei Minori, pentru care asocierea cu Ceres este atestată din abundență, spre deosebire de Messalina, ale cărei singure dovezi în acest sens sunt niște monede bătute la Alexandria (vezi MIKOCM 1995, p. 44) și o piatră prețioasă. VOLLENWEIDER-ASSEAU-BROUSTET 2003, p. 98 a preferat în schimb să recunoască aceasta din urmă.

un car tras de doi șerpi înaripați.[1065] [1066] [1067] [1068]Figura masculină este reprezentată stând în picioare pe car, cu frâiele în ambele mâini, în timp ce în spatele lui se află figura feminină, care apare acoperită de voal și cu doi spice de porumb în păr, poartă un chiton lung și ține în mâna dreaptă doi spice de porumb și o capsulă de mac. În fața lor se află o figură înaripată, cel mai probabil o Victorie, în timp ce mai jos este o figură culcată pe un coș, probabil interpretată ca fiind Dionysos.75

Contextul figurativ se schimbă radical într-o bijuterie aflată anterior în Gemmen-Kabinet din Haga, care celebrează prestigioasa victorie obținută de împăratul Claudius în anul 43 d.Hr. împotriva britonilor și cucerirea ulterioară a teritoriului, devenit provincie a imperiului. [6] Cuplul imperial și cei doi copii sunt reprezentați stând pe un car tras de doi centauri, dintre care unul calcă în picioare cu copitele cele două figuri de dedesubt, personificări ale poporului britanic subjugat și cucerit; în partea superioară se află o Victorie înaripată care ține o coroană. Claudius, purtând o tunică și o togă, are capul împodobit cu o cunună de laur și ține un fulger în mâna dreaptă, asociindu-l cu Jupiter, în timp ce soția sa, Messalina, are capul acoperit cu voal și ține un știulete de porumb și o capsulă de mac în mâna stângă, identificând-o cu Ceres. În spatele lor se află capul fiicei lor, Claudia Octavia, încoronată cu laur; În față stă fiul său, Tiberius Claudius (numit Britannicus după victoria tatălui său), purtând o platoșă și o cască, cu mâna dreaptă ridicată și cea stângă sprijinită pe o sabie. Centaurul din dreapta, ținând în mâna stângă o platoșă pe un stâlp ca simbol triumfal, ține un steag în mâna dreaptă; una dintre figurile de sub copitele sale poartă armură și este într-o postură abătută, în timp ce cealaltă, purtând o tunică, se apleacă de frică.

După ce am încheiat examinarea principalelor opere de artă în care adevăratul papă apare ca atribut „cereal”, trebuie subliniat faptul că asimilarea Augustelor cu Ceres (cu sau fără mac) este de departe cea mai documentată de sursele iconografice și acoperă o perioadă cronologică foarte largă, care merge de la epoca julio-claudiană

[1065] KOZAMEWICZ 1998, p. 238; MIKOCM 1995, p. 180, nr. 205; DE ANGELI 1988, n. 138; SIMON 1957a, p. 56-64.

1066 **În** favoarea recunoașterii lui Dionysos este prezența unui ciorchine de struguri și a coșului, care ar putea fi *cista mystica* în care erau așezate obiecte sacre în timpul celebrării misterelor eleusine, de care era legat și Dionysos-Iacchus, așa cum atestă STRAB. X 3, 10, HIPPOL. *Ref. omn. hhaer.* V 20, 5 și alte surse.

1067 FURTWANGLER 1900, nr. 66.

1068 FURTWANGLER 1900, p. 305.

până la epoca Sesterțiului, aproape fără întreruperi;[1069] [1070] [1071] [1072] [1073]Acest lucru sugerează că trebuie să existe motive foarte specifice în spatele acestui fenomen. Pentru a-i înțelege pe deplin semnificația, este necesar să analizăm mai întâi figura Liviei, care a fost prima care s-a asociat cu Ceres. Datorită prestigiului și influenței de care s-a bucurat în timpul vieții, soția lui Augustus a contribuit cu siguranță la crearea unui fel de model pentru toate doamnele ulterioare ale familiei imperiale, atât de mult încât poate fi considerată punctul de referință din care acestea s-au inspirat.79 Este esențial să luăm în considerare mai întâi diversele contexte pentru care au fost destinate operele, deoarece tipul de funcție atribuită acestora depinde de acestea.

Statuile, rezervate în mare parte privirilor publice, erau cel mai probabil destinate să transmită mesaje specifice populației: de exemplu, asocierea Liviei cu Ceres avea ca scop prezentarea împărătesei ca un fel de prototip ideal al unei femei, întrucât zeița era considerată cel mai bun exemplu de conduită ireproșabilă, expresia maximă a celor mai importante virtuți feminine (modestie, continență, onestitate, modestie etc.) care trebuiau să fie parte integrantă a moravurilor *matroanelor* romane.80 În esență, imaginea pe care Livia dorea să o dea despre sine era cea a unui model perfect de feminitate, o emblemă a rectitudinii morale pentru toate femeile imperiului,8' în conformitate cu dorința promovată de Augustus și reiterată de succesorii săi de a readuce imaginea femeilor la idealurile trecutului:82 acest scop trebuie văzut în recuperarea mult mai amplă a *moravurilor.*

maiorum, al căror prim împărat a fost un fervent promotor. Totuși, legătura cu Ceres nu se încheia cu exaltarea personală a virtuților, ci trebuie să fi implicat semnificații politice și sociale precise. Prezentarea sub înfățișarea zeiței i-ar fi garantat Augustei că va „moșteni" și funcția sa principală, aceea de distribuitoare binevoitoare de

---

[1069] MIKOCKI 1995, p. 91. Doar pentru Domitilla (soția lui Vespasian) și pentru cele două soții ale lui Titus (Arrecina Tertulla și Marcia Furnilla) nu există asocieri cu zeița, în timp ce pentru toate celelalte legătura este dovedită: vezi MIKOCKI 1995, pp. 18-21 (Livia); p. 31 (Julia); p. 32 (Antonia Minor); pp. 34-35 (Livilla); pp. 36-37 (Agrippina Maior); pp. 38-40 (Agrippina Minor); p. 44 (Messalina); p. 46 (Claudia Octavia); p. 47 (Poppea); pp. 52-53 (Domitia); pp. 54-55 (Marcia); p. 54 (Matidia); pp. 56-57 (Sabina); p. 60-61 (Faustina Maior); p. 63-64 (Faustina Minor); p. 67 (Lucilla); p. 68 (Crispina); p. 70-71 (Julia Domna); p. 78 (Giulia Mesa); p. 79 (Giulia Mamea); p. 80 (Giulia Paula).

1070 Vezi MIKOCM 1995, p. 18.

1071 Despre acest subiect, vezi SPAETH 1996, pp. 113-116. De exemplu, vezi virtuțile enumerate în celebra *Laudatio Turiae* I 30-36 Durry și CIL F, n. 1221; VI, **n.** 37965. Vezi CENEMNI 2002, pp. 11-28; KLEINER 2000, p. 48; BALSDON 1962, pp. 206-207.

1072 SVET. *August* 73 afirmă că hainele lui Augustus au fost țesute personal de Livia sau Octavia și chiar DE TAC. Ann. V I, a cărei aversiune față de împărăteasă este binecunoscută, recunoaște că se distingea prin ireproșabilitatea morală *(Sanctitate domus priscum ad morem).* Cf. de asemenea VELL. PAT.II 75, 3 *(Livia [, ..]genere, probitate, forma Romanarum eminentissima);* VAL. MAX. VI I; DIO CASS. LVIII 2, 5. Cf. SPAETH 1996, p. 121.

1073 Decăderea virtuților feminine și lipsa de scrupule a comportamentului, ca urmare a acesteia menti datează cel puțin din secolul al II-lea î.Hr. și a continuat mult timp: vezi CENERINI 2002, p. 68; POMEROY (1975) 1997, pp. 265-266; CHINASSI COLOMBO 1981, p. 422.

prosperitate și abundență.[1074] [1075] [1076] [1077] [1078] [1079]simbolizată în reprezentările iconografice prin prezența coroanei de spice de porumb și a capsulelor de mac. Aceste concepte erau deosebit de dragi lui Augustus și împăraților ulteriori ai familiei julio-claudiene, care și-au concentrat politicile pe menținerea pacii *augusta* și a beneficiilor pe care aceasta le producea. 8 [4] A fost, așadar, intenția Liviei să se prezinte ca promotoare a acelei prosperități și *felicitas tem.porum* care depindea la fel de mult de Ceres, precum și de acțiunile dinastiei imperiale? [5] Nu este o coincidență faptul că soția prințului era celebrată în mod expres drept „Noua Demeter" în provinciile estice ale imperiului, așa cum o demonstrează unele inscripții datate în general între anii 14 și 29 d.Hr. 86 Atestări similare există și pentru teritoriile vestice, datând de după moartea Liviei care, deși nu era încă oficial zeificată (a fost necesar să se aștepte până în anii 41-42 d.Hr.), era uneori comemorată ca Ceres. 8 [7] O excepție notabilă o constituie o inscripție găsită în Nepi, în provincia Viterbo: în acest caz, Augusta este definită ca „Ceres Augusta mama câmpurilor", dar ceea ce prezintă un interes deosebit este datarea în jurul anului 18 d.Hr., deci când Livia era încă în viață.88

Funcția pietrelor prețioase este foarte diferită, cel mai probabil rezervată sferei private, care în acest caz specific ar putea coincide cu cercul

[1074] SPAETH 1996, p. 121 și MIKOCM 1995, p. 91 sunt de aceeași opinie .

[1075] Vezi deja MIKOCKI 1995, p. 92 și p. 94; SPAETH 1996, p. 121.

1076 Vezi FABBRI 2009, pp. 327-328. MIKOCM 1995, pp. 145-146 a subliniat cum bunăstarea generală și prosperitatea statului depindeau în primul rând de împărat, «mais leur allégorie était exprimée par des effigies de l'épouse, de la mère ou des filles du souverain».

1077 IGR IV, n. 180 (Lampsacus); SEG IV (1929), n. 515 (Efes); SEG XXXIII (1983), n. 1055 (Cyzicus); SEG XXX (1980), n. 1244 (Mrodisia - datarea epigrafului oscilează între epoca tiberiană și cea claudiană). Reginele elenistice își asociaseră deja figura cu diverse divinități, în special Berenice a II-a și Cleopatra a II-a le reprezentaseră ele însele sub forma lui Demeter (Berenice II: CLAYMAN 2014, pp. 84-89. Cleopatra: VOLLENWEIDER 1995, n. 105).

1078 CIL X, nr. 7501 (Malta); IRT nr. 269 (Leptis Magna - aceasta din urmă a fost gravată pe soclul unei statui a Liviei amplasată în teatrul orașului). Ambele inscripții datează din epoca tiberiană.

1079 CIL XI 3196. Deși numele împărătesei lipsește, inscripția este acum atribuită cu certitudine Liviei: vezi MIKOCM 1995, p. 19. Despre inscripții vezi și FABBRI 2009, pp. 329-330.

al familiei imperiale și al membrilor curții. În acest caz, sensul fundamental al reprezentărilor a căpătat nuanțe ușor diferite față de cele promovate de statuară: menținând conceptele de prosperitate și abundență, care cu siguranță trebuie să fi găsit și ele loc în simbolismul transmis de arta gliptică, asocierea dintre Livia și Ceres ar putea face aluzie la mesaje specifice de propagandă politico-dinastică. Acest lucru pare evident în special în Marele Cameo al Franței (datat între anii 23 și 29 d.Hr.), unde împărătesei i se atribuie un rol proeminent în cadrul ansamblului figurativ, chiar la egalitate cu cel al împăratului, deoarece apare așezată pe un tron în centrul compoziției, lângă fiul ei, Tiberius. În acest caz, Livia a fost portretizată în rolul său oficial de Augusta, cu adăugarea nu tocmai aleatorie a unui buchet de spice de porumb și semințe de mac, ceea ce nu servește la identificarea ei completă cu zeița, [1080]ci mai degrabă la clarificarea asocierii fără a-i altera identitatea. În scena înfățișată pe bijuterie, în care apare întreaga familie imperială, Livia este înfățișată ca fondatoare a dinastiei julio-claudiene, strămoșă a împăratului domnitor și, prin urmare, a celor ulterioare.[1081] [1082] [1083]Dacă, pe de o parte, dorința de prosperitate și bunăstare simbolizată de spice de porumb și mac poate fi cu siguranță adresată descendenților, pe de altă parte, este oare posibil să se deslușească un mesaj propagandistic precis centrat pe figura împărătesei? [1] Într-adevăr, nu trebuie uitat că Livia putea revendica, mai mult sau mai puțin legitim, nu doar puterea morală, ci și cea politică ascunsă: dacă Tiberius reușise să obțină purpura, o datora în mare parte geniului diplomatic al mamei sale? [2]

Un argument similar poate fi extins la cameo-ul cu *capita vagata a* Liviei și Tiberius, păstrat la Muzeul Arheologic din Florența (primul sfert al secolului I d.Hr.): prezența împărătesei ar fi putut servi la legitimarea puterii noului împărat. Este demn de remarcat faptul că și în acest caz imaginea Augustei a fost asociată cu cea a lui Ceres, după cum o demonstrează prezența ghirlandei de spice de porumb și mac. [1084]În cele din urmă, datorită meritelor sale și influenței pe care a exercitat-o, putea Livia să se poziționeze pe bună dreptate drept „Ceres" a familiei imperiale, promotoare și garantă atât a bunăstării și prosperității publice, cât și a celor din cadrul dinastiei

[1080] Așa cum a propus în schimb BARTMAN 1999, p. 112.

[1081] Vezi ERCOLANI COCCHI 2005, p. 159; BARTMAN 1999, p. 112; SPAETH 1996, p. 122. Nu este o coincidență faptul că autorul anonim al lucrării *Consolatio ad Liviam* (81-82) a exaltat rolul împărătesei ca mamă, de care depindeau multe beneficii *(Nec genetrice tuafecundior ulla parentum, / tot bona per partus quae dedit una duos).* Wood 1999 , p. 75 o considera deja pe Livia drept adevărata fondatoare a dinastiei julio-claudiene.

1082 Pentru mai multe detalii despre semnificațiile simbolice exprimate de Marele Cameo al Franței, vezi FABBM 2009, pp. 330-332.

1083 Vezi SPAETH 1996, p. 122. SVET. *Cal.* 23 atestă că și Caligula obișnuia să o trateze pe bunica sa (despre care nu avea o părere bună) *Wixes stolatus,* confirmând viclenia și ingeniozitatea femeii. Importanța rolului Liviei în succesiune este bine demonstrată de faptul că Senatul a dorit să adauge titlurilor lui Tiberius nu doar pe cel de *Augusti filius,* ci și pe cel de *Liviaefilius:* SVET. *Tib.* 50.

1084 Vezi FABBRI 2009, pp. 332-333.

conducătoare? [1085]Nu exclude acest lucru deloc o devoțiune sinceră față de zeiță din partea Liviei? Pe lângă faptul că se bucura de toate privilegiile rezervate preoteselor publice ale lui Ceres, ea a fost probabil inițiată în misterele eleusine împreună cu soțul ei, care, așa cum am observat deja, acorda o importanță deosebită cultului zeiței.[1086]

Oare împărătesele ulterioare și alte prințese din linia iulio-claudiană s-au inspirat cu siguranță din modelul oferit de faimoasa lor strămoașă, care s-a bucurat de un prestigiu excepțional, niciodată egalat? [1087]În exemplele gliptice care îi înfățișează pe membri ai familiei imperiale care nu au devenit niciodată augusti, asocierea cu Ceres este în mod firesc lipsită de semnificații politico-dinastice aluzive, [1088]dar subliniază totuși dorința de a sublinia virtuțile morale ale doamnelor. Acesta este probabil motivul din spatele creării cameului, care o înfățișează probabil pe Julia (*fiica principelui),* acoperită cu voal și purtând o coroană din spice de porumb și maci. Desigur, s-ar putea obiecta că o astfel de asociere era cel puțin curioasă, având în vedere caracterul rebel și libertin al acesteia din urmă, dar aparențele trebuiau să prevaleze asupra realității. Marie-Louise Vollenweider a legat bijuteria de căsătoria Iuliei cu Tiberius; dacă da, bijuteria putea celebra virtuțile miresei și, în același timp, putea ura o nuntă reușită. În acest caz, referirea la Ceres ar putea face aluzie și la rolul de patroană pe care zeița îl juca ca garant al căsătoriei, după modelul Demeter *Thesmophoros.*[1089]

Cele trei camee care înfățișează bustul Livilei cu o coroană din spice de porumb și maci constituie un caz special. Prezența neobișnuită a celor doi nou-născuți , interpretată în mod divers, ar putea fi legată de nașterea gemelară a Livilei, care i-a născut pe Germanicus și Tiberius în anul 19 d.Hr.; în acest caz, rolul ei important de mamă prolifică ar fi exaltat, o funcție fundamentală în cadrul familiei imperiale pentru

1085 WREDE 1981, p. 112 a subliniat modul în care asocierea Liviei cu Ceres ar fi reflectat dorința împărătesei de a se impune ca exemplul perfect de *mater familias.*

1086 Cf. FABBRI 2009, pp. 328-329. Pentru ceea ce a făcut Augustus în favoarea cultului lui Ceres, cf. *mai sus,* p. 222.

1087Vezi MIKOCKI 1995, p. 18.

1088 De aceeași opinie ESTE ȘI SPAETH 1996, p. 121.

1089 VüLLEN^iDER-AVIssEAU-BROusTET 2003, p. 63. Pentru funcția lui Ceres în căsătorie cf. SPAETH 1996, p. 44-47.

a asigura continuitatea dinastiei.[1090] [1091] [1092] [1093] [1094] [1095] [1096]Asocierea cu Ceres este - centrată în principal pe rolul de distribuitoare de bunăstare prin generarea de copii, fără ca aceasta să necesite vreo legătură anume cu un presupus rol de mamă fertilă jucat de zeiță ·

Pietrele prețioase în care Agrippina Minor apare sub înfățișarea lui Ceres fac aluzie la un context diferit: exemplul din Cabinetul Medalilor și vaza de sardonix din Brunswick sunt cu siguranță atribuibile reprezentărilor eleusine. În aceste cazuri, împărăteasa este aproape în întregime identificată cu zeița, ale cărei atribute subliniază rolul ei de furnizoare de hrană, recolte abundente și prosperitate pentru umanitate, căreia îi garantează trecerea de la viața sălbatică la cea civilizată prin introducerea agriculturii. La fel ca în cazul Liviei, Agrippina este atestată și în inscripții din Orient care o onorează ca Demetra.103 Alături de [Augusta] , în ambele cazuri, împăratul este înfățișat sub înfățișarea lui *Neos Triptolemos:* în prima piatră prețioasă, prezența lui Claudius ar putea fi explicată prin devotamentul său față de cultul eleusine, pe care a încercat chiar să-l introducă la Roma™. La aceasta se adaugă atenția sa deosebită acordată problemelor ridicate de *cura annonae,* fapt care ar fi justificat asocierea sa cu Triptolemos, distribuitorul mitic de semințe de cereale. În a doua bijuterie, în care Nero este înfățișat ca un tânăr, prezența mamei sale Agrippina / Ceres ar putea întări pretenția fiului acesteia la tronul imperial, nu foarte diferit de ceea ce s-a observat deja pentru Livia și Tiberius.[1097]

1090 Vezi VOLLENWEIDER-AVISSEAU-BROUSTET 2003, p. 90; MIKOCKI 1995, p. 34. Dacă acest lucru ar fi confirmat, cameele nu ar putea data înainte de această dată. Nou-născuții țin în mâini un șarpe, respectiv o cornucopie: este dificil de acceptat explicația lui KOZAAKIEWICZ 1998, p. 140, care i-a identificat cu Liber și Libera, considerați copii ai lui Ceres de către CIC. *De nat. deor.* II 24, 62 și împreună cu care zeița constituia triada Aventină. Atributele prezente pe gemă nu corespund cu cele ale celor două zeități propuse; în plus, gemenii Livillei erau ambii de sex masculin.

[1091] Vezi MIKOCKI 1995, p. 145; POMEROY (1975) 1997, p. 317. Augustus a promovat o reevaluare insistentă a căsătoriei *liberorum creatorum causa,* adică în scopuri procreative: vezi D'AMBRA 2007, pp. 50-53; CENERINI 2002, p. 76; BEDON 1962, pp. 76-78. În acest scop, el a fost regele inspirat al unei serii de legi în domeniul dreptului familiei, emise cu o evidentă intenție moralizatoare și care aveau ca scop principal acela de a pune capăt scăderii ratei natalității în clasele superioare: vezi în special MACLACHLAN 2013, pp. 125-129. Vezi și HALLEET 2012, pp. 373-374 ; CENERINI 2002, p. 74; POMEROY (1975) 1997, pp. 282-284.

[1092] Sull'argomento cfr. *mai sus,* p. 219.

[1093] Cf. MARGONI 2015, p. 123-126; GINSBURG 2006, p. 102.

[1094] Cf. in particolare l'iscrizione proveniente da Cos: MIKOCKI 1995, p. 178, nr. 191. Cf. de asemenea MIKOCKI 1995, p. 38-39. Sull'associazione Agrippina/Cerere cfr. GINSBURG 2006, p. 99-102.

104 SVET. *Clau d . 25*: *De asemenea, a încercat să transfere Sacra Eleusinia din Atica la Roma.* Cf. GINSBURG 2006 , p. 93.

[1096] SVET. *Claudius.* 18-20.

[1097] Agrippina descindea atât din Claudii, cât și din Iulii, fiind fiica lui Germanicus (un Claudius) și a Agrippinei Maior (o Iulia); prin urmare, fiul ei avea dreptul să domnească ca descendent legitim

CERESTYPUSUL ȘI ASOCIEREA ÎMPĂRĂTESELOR CU CERES ÎN STATUARIA DIN **secolele al** II-lea *și* **al** III- lea d.Hr.

După dinastia Iulio-Claudiană, asocierea împărăteselor sau doamnelor din familiile domnitoare cu Ceres a căpătat o formă ușor diferită față de trecut. Într-adevăr, portretele gliptice au dispărut aproape complet în favoarea unor statui mai mult sau mai puțin monumentale, majoritatea urmând modelul Cerestipului . Constanta a rămas însă rolul fundamental acordat zeiței, care, în ciuda asocierii sale tot mai mari cu semnificații de bun augur și conexiuni agricole, era departe de a-și pierde - semnificația politică.[1098] Deși este incontestabil că odată cu apariția principatului, funcția politică a lui Ceres în relația cu plebea, care caracterizase „luptele de clasă" din perioada republicană, a fost drastic redusă,[1099] Pe de altă parte, zeița capătă o nouă semnificație în cadrul propagandei imperiale, cu implicații atât sociale, cât și dinastic. În esență, rolul politic al zeiței nu pare să se fi pierdut sau diminuat, ci doar modificat și, în anumite privințe, îmbogățit, așa cum demonstrează în mod incontestabil numeroasele opere de artă examinate aici.[1100]

Exemplarele statuare din secolele II-III d.Hr. provin exclusiv din Italia, Africa de Nord și Asia Mică: [1101]în acest sens, Claudio Don

al ambelor familii. Vezi GINSBURG 2006, p. 104; BARRETI 1996, p. 96. Tinerețea împăratului amintește de o perioadă în care relația sa cu mama sa era excelentă. După cum a subliniat pe bună dreptate BARRETI 1996, p. 150: „Primele zile ale domniei lui Nero au reprezentat apogeul realizărilor Agrippinei".

1098 Dimpotrivă, așa cum a susținut CHIRASSI COLOMBO 1981, pp. 422-425 .

[108] în special în timpul secesiunilor plebei, care au culminat cu celebrul episod al lui Spurius Cassius: Cic. *De re pubi.* II 35, 60; Liv. II 41, 1-12; DION. HAL. *Ant. Rom.* VIII 77-79; VAL. MAX. VI 3, 16. Pentru mai multe detalii despre rolul lui Ceres în secolele Republicii, vezi SPAETH 1996, pp. 6-20 și în special LE BONNIEC 1958, în special pp. 342-378.

1100 Considerații similare deja în SPAETH 1996, pp. 22-23; MIKOCKI 1995, p. 91.

[1101] În acest sens, vezi valoroasa hartă a descoperirilor din DONZELLI 1998, fig. 10.

Zelli a explicat convingător motivele acestui fenomen, subliniind cum Italia și Africa de Nord se aflau în centrul comerțului cu cereale al vremii; nu este o coincidență faptul că cele mai abundente descoperiri de sculpturi sunt atestate în Ostia (portul și grânarul Romei) și chiar în Roma.[1102] [1103] [1104]În ceea ce privește Asia Mică, abundența atestărilor sculpturale **a** fost pusă în legătură cu probabila (dar nu sigură) execuție a modelului original în acele teritorii.2 Cu toate acestea, nu trebuie subestimată posibilitatea concretă ca crearea unor astfel de statui să fie legată de importanța cultului lui Ceres în locații specifice, fie ele orientale sau occidentale (în special Africa).3 O bună parte a statuilor (cel puțin cele fără cap) înfățișează chipurile împărătesele vremii: pentru unele dintre ele, s-au păstrat atestări directe ale asimilării lor cu Ceres/Demeter. Acesta este cazul Sabinei, pentru care sunt cunoscute cel puțin două inscripții care o onorează drept „Noua Demeter".[1105] [1106] [1107]și Faustina Maior, căreia i **se poate** atribui inscripția de pe statuia Reginei (soția lui Herodes Atticus), unde sunt celebrate vechea și noua Demeter, sau însăși Augusta. U5

Conform lui Claudio Donzelli, numeroasele sculpturi ale *Cerestypusului* create în secolele al II-lea și al III-lea d.Hr. trebuie atribuite importanței crescânde pe care cultul eleusine o dobândea treptat la Roma, unde era deosebit de favorizat de Hadrian care , la fel ca mulți dintre succesorii săi , era răsfățat de mistere.6 Importanța riturilor misterioase ale lui Demeter și Core ar fi putut cu siguranță încuraja crearea unor astfel de sculpturi, dar principalul motiv al reprezentării împărătesele sub înfățișarea lui Ceres trebuie, în opinia mea, să fie atribuit mesajului propagandei politico-dinastice.[1108]

[1102] Vezi DONZELLI 1998, p. 88. Cinci exemple vin din Ostia, unsprezece din Roma. Alte locații italiene din care *au fost recuperate statui ale lui Ceres tus:* Terracina, Pozzuoli, Preneste , Peștera, Scolacium, Centuripe. Pentru Africa: Cartagina, Bulia Regia, Caesarea, Madauros, Lambesis, Thamugadi, El Kef, Tebessa, Kasserine.

[n2] Cfr. DONZELLI 1998, p. 88. Localitățile microasiatice sunt: Efes, Cnidos, Mrodisia, Acmonia, Antiohia, Side, Salamina.

1104 Vezi deja MIKOCM 1995, p. 93.

1105 IG VII, **nr** . 73-74; IGR I, n. 785.

m IG XIV, n. 1389. Vezi MIKOCKI 1995, p. 60.

[1107] DONZELLI 1998, p. 88. Cf. deja MIKOCKI 1995, p. 94 și p. 146. Pentru inițierea lui Hadrian , care a ajuns la rangul de *epoptes,* vezi HIST. AUG. *Hadr.* 13, **1**; GALIMBERTI 2007, pp. 128-131; LIPPOLIS 2006, p. 254; CLINTON 1989, pp. 1516-1518. Este probabil ca Hadrian să fi introdus *Ellinia sacra* în Cetate: AuREL. VICT. 14, 4. Cf. GALIMBERTI 2007, p. 131, potrivit căruia această informație este fiabilă. Pentru ceilalți împărați: IG II [2] , **nn** . 1773-1774; 3592; 3620 (Lucius Verus - cf. CLINTON 1989, pp. 1529-1530); PHILOSTR. *Vit. soph.* 562-563; 588; HIST. AUG. *Mare. Aur.* 27, **1**; IG IF, **nn** . 3411; 3620; 3632 (Marcus Aurelius și Commodus - cf. CLINTON 1989, p. 1531). Pentru probabila inițiere a lui Gallienus, vezi CLINTON 1989, p. 1535. Antoninus Pius nu a fost inițiat: cf. CLINTON 1989, p. 1525. Îndoieli cu privire la inițierea lui Septimius Severus: cf. HIST. AUG. *Sett. Sev.* 3, 7, conform căreia acesta a participat la rituri sacre nespecificate în Atena (cf. CLINTON 1989, p. 1534). Despre inițierea diferiților împărați, vezi și LIPPOLIS 2006, pp. 254-258; SPAETH 1996, p. 27.

[1108] MIKOCKI 1995, pp. 144-145, afirmă și el acest lucru . DONZELLI 1998, p. 87, este, de asemenea, conștient de implicațiile propagandistice ale unor imagini similare.

3. IL PAPAVERO E CERERE NELLA STATUARIA E NELLA GLITTICA DI EPOCA IMPERIALE

Un element unește aproape toate sculpturile, fie că înfățișează împărătesele sau nu: postura mâinii stângi, cu care figura își ridică ușor roba și, în unele cazuri, ține spice de porumb și păstăi de mac. În general, primele trei degete sunt extinse, în timp ce inelarul și degetul mic sunt îndoite; acest gest se regăsește frecvent într-o mare varietate de reprezentări iconografice și, potrivit lui Claudio Donzelli, este de origine foarte veche și exprimă un sens precis , redefinit din când în când în funcție de epocă și context. Cercetătorul a identificat un simbolism consistent, legat de un „simț magico-religios al salvării în raport cu moartea", legând gestul de cultul eleusinean al lui Ceres/Demeter și Proserpina/Kore (înțeles ca o „religie a salvării") și atribuindu-i o valoare apotropaică menită să alunge teama de soarta necunoscută a omului după moarte.[1109] [1110] Personal, consider cadrul exegetic al savantului neconvingător, deoarece nu este lipsit de anumite limitări intrinseci: în timp ce explicația propusă de Donzelli ar putea avea sens pentru statuile găsite în morminte sau contexte funerare, același lucru nu se poate spune despre cele găsite în locuri foarte diferite, cum ar fi băi, piețe, săli de sport, teatre etc. Cum se pot reconcilia posibile semnificații mistice și soteriologice cu medii a căror funcție era departe de a fi propice unor astfel de interpretări? Chiar și concepția misterelor eleusine ca „religie a mântuirii" este astăzi considerată depășită și lipsită de orice fundament. [H9]

Revenind acum la semnificația gestului în cauză, dacă, pe de o parte, Don Zelli este bine conștient de faptul că Apuleius îl leagă explicit de sfera oratoriei, făcându-l semnul indicativ al adlocuției, pe de altă parte, el a folosit câteva mărturii literare ale lui Marcellus Empiricus și Augustin pentru a-i susține simbolismul magico-ritual și

1109 DONZELLI 1998, pp. 90-91.

1110 În cultul eleusinean, se face referire la o beatitudine sau fericire *post-mortem nespecificată* pentru inițiați (termenul folosit este õA.ptoç, fericit, binecuvântat: cf. HOM. *Hymn.* II 480; PINO. F 131a Snell-Maehler; F 137 Sneli-Maenier; SOPH. F 837 Radt; IsocR. IV 28; Cic. *De leg.* II 14, 36), dar nu se menționează niciodată vreun fel de mântuire. SCHOL. Aristoph. Pax 375a Holwerda susține doar că inițiații vor locui printre cei pioși și se vor bucura de privilegii mai mari în Viața de Apoi. În ceea ce privește soarta inițiaților, sunt întru totul de acord cu BOWDEN 2010, pp. 22-23 și pp. 47-48, conform căruia beatitudinea promisă se datorează contactului direct cu divinitatea. BREMMER 2014, p. 20; PA^ŒR 2005, pp. 367-368; BU^ŒRT (1987) 1991, PP. 32-33 au o opinie similară («Cuvântul cheie nu este «eliberare» sau «mântuire», ci «fericire»»).

apotropaic.[1111] [1112] [1113] [1114] [1115] Trebuie subliniat, însă, că autorii citați de savant pentru a-și susține ipoteza au fost mai tardivi decât Apuleius; 121 prin urmare, nu se poate exclude faptul că aceștia s-au referit la gest, modificându-i sensul original. În opinia mea, având în vedere lipsa dovezilor care ar putea susține ipoteze concrete, cred că este mai prudent să suspendăm judecata cu privire la posibila semnificație simbolică a gestului. Deocamdată, pare mai rezonabil să înțelegem poziția mâinii ca fiind complet irelevantă pentru acțiunea pe care aceasta urma să o îndeplinească, adică ținerea simultană a spicelor de porumb, a capsulelor de mac (al cărui simbolism, acolo unde este prezent, rămâne neschimbat, amintind de conceptele de prosperitate și abundență dependente de zeiță) și a tivul robei. Repetarea aproape constantă a acesteia în statuile aparținând Cerestipul *ar* putea depinde pur și simplu de modelul statuar după care au fost realizate copiile, care evident nu a trebuit să sufere transformări particulare, conformându-se *în întregime* arhetipului.

exemple sculpturale care le înfățișează pe împărătesele Sabina și Iulia Domna în rolul lui Ceres constituie un caz special în anumite privințe : excepționalitatea constă în faptul că ambele au fost create după moartea celor două Auguste, spre deosebire de celelalte, care erau în general executate în timp ce suveranii erau încă în viață. În timp ce cea din urmă poate fi considerată în mod legitim o dorință manifestă de a celebra propria persoană printr-un fel de „apoteoză privată", cu toate implicațiile politico-dinastice observate anterior, același lucru nu se poate spune despre statuile postume ale Sabinei și Iuliei Domna, care erau destinate să comemoreze împărătesele decedate. Întrucât ambele erau bine cunoscute ca fiind divinizate după moarte, s -ar putea fi tentați să se conecteze reprezentările în cauză cu ridicarea celor două suverane la

---

[1111] MARC. EMP. 8, 190, p. 89 Helmreich; AUGUST. *Epist.* 17, 1. Pentru *adlocutio* vezi APuL. *Măgar. aur.* II 21.

[1112] Este curios cum DONZELLI 1998, p. 90 l-a considerat pe Marcellus Empiricus *(floriat* la sfârșitul secolului al IV-lea - începutul secolului al V-lea d.Hr.) un predecesor al lui Apuleius (al II-lea d.Hr.).

[1113] Sabina: ALEXANDRIDIS 2004, p. 180, nr. 172; DONZELLI 1998, n. A9; MIKOCKI 1995, p. 195, n. 309; DE ANGELI 1988, n. 199; BIEBER 1977, p. 165; CALZA 1964, p. 79, nr. 127; KRusE 1975, p. 239, n. A12; CARANDINI 1969, p. 195. Giulia Domna: ALEXANDRIDIS 2004, p. 201, n. 223; DON ZELLI 1998, A32; MIKOCKI 1995, p. 209, n. 410; DE ANGELI 1988, n. 191; GHEDINI 1984, p. 135-136 ; BIEBER 1977, p. 166; KRusE 1975, p. 258, nr. A45; CALZA 1978, p. 50, nr. 63; CALZA-FLORIANI SQUARCIAPINO 1962, p. 48-49, nr. 4.

[1114] a subliniat pe bună dreptate GINSBURG 2006, P. 98, o astfel de apoteoză nu implica existența unui cult în onoarea împărăteselor asociate cu Ceres, ci „ar putea fi pur și simplu manifestări ale onorurilor acordate membrilor familiei imperiale".

[1115] Divinizarea Sabinei este documentată de o serie de monede (137-138 d.Hr.) cu portretul împărătesei și inscripția DIVA AUG SABINA pe avers, în timp ce pe revers este inserată inscripția *coNSECRAno:* vezi RIC II, p. 479, **nn** . 1051-1052. CIL XI, n. 408 atestă existența unei preotese a divei Sabina. Același lucru este valabil și pentru Julia Domna, a cărei efigie, înconjurată de inscripția DIVA *IUUA AUGUSTA,* apare pe aversul unor exemplare numismatice, în timp ce pe revers este înfățișat un păun, înconjurat de inscripția *CONSECRATIO:* RIC IV. I, p. 275, n. 396; p. 313, n. 609 (după 217 d.Hr.); RIC IV.2, p. 127, **nn** . 715-716 (emisiuni comemorative ale divinității împărătesei).

statutul de divă. Era, de fapt, o practică obișnuită, în procesul de divinizare feminină, asimilarea exponenților dinastiei imperiale unei divinități, în special Ceres.[1116] [1117] [1118]Asocierea Augustelor cu zeița recoltei ar fi clarificat apoteoza lor, plasându-le în relație cu o zeitate mai potrivită decât oricare alta să exprime virtuțile matronei romane perfecte și să le celebreze ca figuri binevoitoare, aducătoare de prosperitate supuselor lor. Acest fenomen își găsește un precedent ilustru în Livia, devenită divă la cererea nepotului ei Claudius, care a bătut o serie de monede în care capul radiat al divinului Augustus de pe avers corespunde unei figuri feminine așezate pe un tron pe revers, cu o torță lungă în mâna stângă și spice de grâu și o capsulă de mac în mâna dreaptă. Inscripția „DIVA *AUGUSTA"* clarifică incontestabil identitatea modelatoarei: nu poate fi decât Livia, dar, în mod semnificativ, este reprezentată aici cu atributele obișnuite ale lui Ceres și nu prin portretul ei propriu-zis. [u7] Este important, însă, să nu se confunde conceptul de asimilare cu cel de identificare: împărătesele nu trebuiau percepute ca un fel de „duplicat" al zeiței, ci, dimpotrivă, să-și păstreze propria identitate, esențială pentru recunoașterea lor. Referirea la Ceres trebuie, prin urmare, înțeleasă ca dorința Augustelor de a se conforma unui model divin specific, la care au urmărit timp de cel puțin trei secole, bogat în implicații atât în timpul vieții, cât și *post mortem.*

STATUI **RESTAURATE** CU INSERAREA DE SPICE DE PORUMB ȘI CAPSULE DE MAC

Pe lângă statuile aparținând lui *Ceres,* există o altă serie de sculpturi care înfățișează figuri feminine (în principal împărătese) cu atributele caracteristice ale lui Ceres, în care prezența spicelor de porumb și a capsulelor

[1116] Vezi și SPAET H 1996, p. 120. Prima doamnă care s-a bucurat de onoruri divine a fost Drusilla, al cărei frate Caligula a ridicat o statuie în onoarea sa în templul lui Venus, decretând că sora sa urma să fie venerată cu aceleași rituri ca și zeița: vezi Dm CASS. LIX 11, 2-3. Vezi FABBM 2011, p. 178.

1117 RIC I [2], p. 128, n. 101; DE ANGELI 1988, n. 179.

1118 Pentru mai multe detalii despre seria monetară, vezi FABBM 2011, în special pp. 178-179 pentru semnificațiile asocierii dintre Livia di^^zata și Ceres.

Sculptura cu mac este rezultatul unor restaurări moderne care au afectat brațele. Întrucât este practic imposibil de urmărit compoziția originală, este foarte probabil ca obiectele vizibile astăzi în mâinile statuilor să nu fi fost cele destinate meșterilor antici, ci să fi fost alegerea liberă a comisarului sau restauratorului ulterior. Un exemplu în acest sens este așa-numita „Ceres din Vatican", o statuie feminină colosală (căreia i-a fost atașat un cap nepotrivit) care ține un sceptru lung în mâna stângă și tulpini și păstăi de mac în mâna dreaptă.[1119] [1120]În prezent, se acceptă în general că este o copie romană (datând în jurul secolului al II-lea d.Hr.) a unei statui de cult grecești din ultimele decenii ale secolului al V-lea î.Hr., probabil opera lui Phidias. Deși restaurată ca Ceres între 1783 și 1784 de Giovanni Pierantoni, este foarte probabil ca tipul statuar să fie o reprezentare a Herei/Iunonei.

Celebrul „Cerere Borghese" își ia numele și de la restaurările care l-au implicat: în realitate, sculptura este un portret colosal al Liviei (epoca tiberiană), care apare bogat drapată, voalată și purtând o coroană florală (Fig. 17); cornucopia, spicele de porumb și macii sunt adăugiri moderne. [1121]Din păcate, este dificil de stabilit dacă împărăteasa a fost inițial înfățișată sub înfățișarea unei zeități, în special a lui Ceres, deoarece starea imperfectă de conservare a coroanei vegetale nu ne permite să recunoaștem prezența spicelor de porumb și a capsulelor de mac, care ar fi dezvăluit asocierea sa cu zeița recoltei. Același lucru este valabil și pentru o statuie, păstrată acum la Holkham Hall (Norfolk, Anglia), atribuibilă unui portret al Liviei (epoca claudiană), a cărei asociere cu zeița este indicată de atributele restaurării. [1122]Figura nu are coroana vegetală, înlocuită aici cu o simplă diademă; prin urmare, este posibil ca subiectul să nu fi prezentat inițial semne particulare atribuibile sferelor de competență ale lui Ceres. Pe lângă cele ale Liviei, o serie de statui care înfățișează alte împărătese au fost restaurate și asimilate imaginilor zeiței: este cazul Agrippinei Minor, Faustinei Minor, Crispinei și Iuliei Domnei ·

Un caz aparte este o statuie colosală a lui Antinous (preferatul lui Hadrian), găsită la Ostia și păstrată anterior la Marbury Hall (acum pierdută). Tânărul apare cu trunchiul gol, în timp ce partea inferioară a corpului său este acoperită de o mantie care, formând un bazin la înălțimea abdomenului, conține o serie

[1119] SPINOLA 1999, p. 251, nr. 6; LA ROCCA 1990, nr. 192; BESCHI 1988, nr. 60.

[1120] Vezi SPINOLA 1999, pp. 251-252, care a emis ipoteza derivarea de la modelul „Herei Borghese", al cărei original era un bronz de producție atică realizat spre sfârșitul secolului al V-lea î.Hr.

[1121] FABRÉGA-DUBERT 2009, p. 141, n. 289; Al.EXANDRiDis 2004, p. 126, n. 28; BARTMAN 1999, p. 146, n. 3; MIKOCM 1995, p. 159, n. 51; BIEBER 1977, p. 23; CHARBONNEAUX 1963, p. 142.

[1122] Al.EXANDRIdecembrie 2004, p. 121, n. 14; BARTMAN 1999, p. 152, n. 15; MIKOCKI 1995, p. 167, n. 116; POULSEN 1923, p. 53; MICHAELIS 1882, p. 313, **n.** 34.

[132] Agrippina Minor: ALEXANDRiDec 2004, p. 163, n. 115; Michaelis 1882, p. 598, **n.** 3. Fau stina Minor: ALEXANDRiDiS 2004, p. 193, n. 202; MIKOCKI 1995, p. 206, n. 386; BRiNKE 1991, p. 73;

de fructe.[1123] [1124] [1125] [1126] [1127]În mâna stângă ridicată, parțial restaurată, sunt vizibile spice de porumb și păstăi de mac, a căror prezență contribuie la conotarea lui Antinous ca un fel de zeitate agricolă (poate Triptolemus?), de acțiunea căruia depinde productivitatea câmpurilor. 134 Deși este foarte rar să găsești spice de porumb și mac în mâinile unui om, prezența lor este atestată în iconografia lui Bonus Eventus, așa cum este confirmat de Pliniu în descrierea a două sculpturi prestigioase ale zeului din Roma. Prima, situată pe Dealul Capitolin și sculptată de Praxiteles, nu este descrisă de naturalist, [135] în timp ce a doua, o operă a sculptorului grec Euphranor, este specificată explicit ca având o pateră în mâna dreaptă și spice de porumb și mac în cea stângă . 136 Deși în statuia lui Antinous sunt rezultatul unei restaurări moderne, nu se poate exclude posibilitatea ca modelul de referință pentru reprezentarea lor să fi fost tocmai descrierea plineană a lui Bonus Eventus al lui Euphranor, cel mai probabil cunoscută patronului sau persoanei care a sugerat adăugarea. În ceea ce privește sculptura în ansamblu, Adolf Michaelis a propus interpretarea întregului subiect ca o combinație între Antinous și Vertumnus, o potrivire potrivită pentru fructele pe care le ține în poală.137 Dincolo de recunoașterea figurii divine, legătura dintre tânăr și sfera vegetală este atestată pe scară largă de portretele sale: în special, merită menționat un cap păstrat în Uffizi, care prezintă o ghirlandă de spice de porumb care împodobesc capul, care cel mai probabil erau asociate cu capsule de mac.[1128] [1129] Prezența plantei împreună cu

FITI'SCEN-ZANKER 1983, p. 23, n. 22; FITI'SCEN-ZANKER 1982, p. 60. BIEBER 1977, p. 48 a recunoscut-o pe Lucilla în figura feminină. Crispina: ALEXANDRIDIS 2004, p. 198, n. 215; FITI'SCEN-ZANKER 1982, p. 85. Giulia Domna: ALEXANDRIDIS 2004, p. 202, n. 225; MIKOCM 1995, p. 210, n. 411; GHEDINI 1984, p. 135-136; FITI'SCEN-ZANKER 1983, p. 27, n. 28; BIEBER 1977, p. 243; KR.USE 1975, p. 403, nr. D139.

[1124] MEYER 1991, p. 92, n. I 71; CALZA 1964, p. 82, n. 131; MICHAELIS 1882, p. 509, n. 20. MICHALIS 1882, p. 510 a recunoscut fructele ca fiind ciorchini de struguri, prune, mere și gutui.

[134] O a doua statuie (acum în Muzeele Vaticanului) provine din Ostia, complet similară cu cea examinată, dar fără spice de porumb și maci: CALZA 1964, p. 81, nr. 130. Despre Triptolemus, vezi ARRIGONI 2015, pp. 128-130.

m PLIN. *Nat. Hist.* ^XXVI 23. Unele nestemate i-ar putea reproduce probabil imaginea: vezi ^MAS 1986, **nn** 2-5 și p. 125.

[136] PLIN. Nat. *Hist.* ^XXIV 77. Statuia apare probabil înfățișată pe o serie de aurei și de nari bătute de Galba, Vespasian și Titus: RIC I', p. 232, **nr** 4-6; p. 234, n. 34 (Galba, monetăria din Tarraco); RIC II [2], p. 158, **nr** 1374-1375 (Vespasian, monetăria este incertă); p. 204, n. 89 (Titus, monetăria din Roma). Conform lui FURTWANGLER 1893, pp. 580-581, sculptura l-ar fi reprezentat pe Triptolemus și nu pe Bonus Eventus.

[137] MICHAELIS 1882, p. 510. CALZA 1964, p. 83, este de aceeași opinie și a emis, de asemenea, ipoteza că sculptura (împreună cu cea de la Vatican) era o statuie de cult păstrată în sanctuarul lui Antinous din Ostia. MEYER 1991, p. 93 a propus în schimb ca lucrarea să fie considerată ca o alegorie a felicitatis *temporum* din timpul domniei lui Hadrian. În cele din urmă, trebuie remarcat faptul că fructele apar și în iconografia lui Bonus Eventus: vezi AARIAS 1986, nn. 3-5; 15-16; 20.

[1129] GALLI 2012, p. 55, fig. 24; MEYER 1991, p. 43, nr. I 19. Capita a fost restaurată, dar părțile afectate nu sunt specificate. GALLI 2012, p. 49 a constatat prezența unor presupuse flori de mac, dar

cerealele, departe de a fi o referire la vreun tip de substanță opiacee folosită în Eleusis,[1130] [1131] [1132] [1133] [1134]Era menit să-l sugereze pe Antinous ca un aducător binevoitor de prosperitate, poate chiar ca un nou Triptolemus, în acest caz reprezentat cu *coroana picantă* caracteristică lui Ceres. 1 [40]

Utilizarea persistentă a adaosurilor de tip „cereale" la statuile mutilate ridică întrebarea motivelor care au dus la această alegere: este oare credibil că restauratorii, savanții și colecționarii din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea au acționat fără criterii precise, modificând după bunul plac chiar sculpturile pe care le prețuiau atât de mult? În acest sens, un mic manual, împărțit în trei volume, scris de Bartolomeo Cavaceppi și intitulat *Raccolta d'antiche statue, busti, bas-reliefs ed altre sculture restaurate da Bartolomeo Cavaceppi, sculptor romano* (publicat între 1768 și 1772), se dovedește neprețuit. Drag prieten al lui Johann Joachim Winckelmann141, a fost, fără îndoială, unul dintre cei mai importanți restauratori ai secolului al XVIII-lea, responsabil - pentru adăugirile a sute de statui antice care făceau parte din cele mai importante colecții ale vremii: a fost în slujba cardinalului Albani, a Muzeelor Vaticanului și a Muzeelor Capitoline. [M2] În cazul specific al sculpturilor examinate aici, îi datorăm adăugirile vizibile astăzi în Ceresul Borghese , în Ceresul din Holkham Hall și în Agrippina din Petworth House (din care se păstrează și desenul autograf: vezi Fig. 18). [M3] În primul volum al *Raccoltei,* Cavaceppi își ilustrează metoda de lucru, pe care o consideră , nu fără o anumită legitimă satisfacție de sine, „calea [...] nu aș spune cea mai potrivită, ci singura adevărată": deși admite superioritatea judecății publicului, cel mai probabil din motive de comoditate legate de necesitatea de a vinde statuile pe care le-a restaurat, practica sa de a cere sfatul cercetătorilor și specialiștilor este deosebit de interesantă. Restauratorul nu a operat din capriciu, ci a trebuit să urmeze sfaturile celor care cunoșteau mitologia mai bine decât el, întrucât era foarte conștient de riscurile implicate în acest domeniu. Cavaceppi a mers chiar până acolo încât a susținut, cu mult înaintea timpului său, că statuile al

---

acestea (presupunând că sunt într-adevăr maci, având în vedere că au mai mult de patru petale) par a fi adăugiri ulterioare. Mai interesantă este prezența unui obiect ovoid tăiat în jumătate, care ar putea fi recunoscut ca o capsulă. MEYER 1991, p. 43, susține prezența capsulelor .

1130 credea GALLI 2012, pp. 49-51.

1131 Asocierea dintre Triptolemus, spice de porumb și mac este destul de rară, dar o bijuterie romană din secolul I d.Hr. pare să ateste o astfel de legătură: SCHWARZ 1997, nr. 29.

141 Sculptorul însuși relatează călătoria în Germania întreprinsă împreună cu prietenul său în 1768 în anexa de la sfârșitul celui de-al doilea volum al lucrării *„Raccolta":* CAVACEPPI 1769, pp. 31-39 . Pentru o analiză mai aprofundată a călătoriei, vezi MEYER 2011, pp. 56-81.

142 Vezi HowARDD 1979, pp. 549-550.

143 Cerere Borghese: MIKOCM 1995, p. 159. Holkam Hall: POULSEN 1923, p. 13-14; MI - CHAELIS 1882, p. 312-313. Casa Petworth: MICHAELIS 1882, p. 598.

căror subiect nu era sigur nu ar trebui înfrumusețate cu niciun atribut.[1135] [1136] [1137] Desigur, așa cum se întâmplă adesea, teoria nu corespundea practicii, întrucât sculptorul însuși a fost obiectul unor critici dure pentru adăugirile pe care le-a făcut la unele monumente, într-atât încât reputația sa a fost pusă sub semnul întrebării. [H5]

Cavaceppi a efectuat în mod repetat restaurări suplimentare ale spicelor și capsulelor de mac , așa cum demonstrează unele desene publicate în *Raccolta,* și a creat o *nouă* statuie care o înfățișează pe Ceres, în care apăreau aceleași atribute (Fig. 19). Având în vedere repetitivitatea frecventă, inserarea obiectelor nu poate fi întotdeauna atribuită unei interpretări libere din partea artistului, ci trebuie să corespundă unei viziuni comune asupra iconografiei zeiței. Întrucât multe statui feminine erau acoperite cu voal și caracterizate doar de o draperie amplă, era rezonabil să le interpretăm ca o posibilă reprezentare a lui Ceres. De fapt, în timp ce alte zeițe au în general semne caracteristice care facilitează recunoașterea lor chiar și în absența unor atribute specifice (de exemplu, nuditatea lui Venus, egida sau casca Minervei, chitoniscul sau sandalele Dianei etc.), zeița recoltei se distinge doar prin figura sa severă și matronală.

Alături de motivele strict iconografice, nu trebuie subestimate informațiile oferite de literatura artistică, în special de tratatul intitulat *Le imagini con la spositione de i dei de gli antichi raccolta per Vincenzo*
Cartari, publicată de Vincenzo Cartari la Veneția în 1556, apoi retipărită în 1571 cu adăugarea de gravuri de Bolognino Zaltìeri.[1138] [1139] [1140] [1141] [1142] [1143]

[1135] CAVACEPPI 1768, pp. 8-9. Despre teoriile restaurației ale lui Cavaceppi, vezi PIVA 2011, în special pp. 39-40 și p. 50.

[1136] PIVA 2011, p. 39. În apărarea sa parțială, nu se poate exclude faptul că, în cazul clientului, s-a insistat asupra completărilor pentru a caracteriza în mod specific subiectul sculpturii pe care o deținea: vezi PIVA 2011, p. 50.

[146] CAVACEPPI 1768, p. 4 afirmă că intenționa să includă scurte legende în plăci pentru a indica părțile restaurate, diferențiindu-le de original. Cu toate acestea, sculptorul nu și-a dus la bun sfârșit intenția, ceea ce a stârnit critici dure din partea lui Christian Gottlob Heyne: vezi PIVA 2011, p. 48. Un exemplar din *Colecția* deținută de Johann Gottfried Herder ar fi putut conține adnotări scrise de mână de Cavaceppi însuși care indicau adăugirile, dar broșura a fost distrusă în timpul celui de-al Doilea Război Mondial: vezi PIVA 2011, p. 26.

[1138] Vezi PALMA 1977, pp. 794-795.

[1139] CARTARI (1571) 1963, p. 121.

[1140] PORPH. *Deimag.* F 6, p. 80 Maltomini. Este puțin probabil ca Cartari să fi cunoscut direct textul lui Porfirie; este mai rezonabil să presupunem că a extras informațiile de la EUSEBIU. *Praep. evang.* III 11,6.

[1141] Se cunosc foarte puține lucruri despre acest autor: vezi SCHWARTZ (1905) 1999, p. 243.

[1142] CONTI (1568) 1602, vezi cartea p. 514.

[1143] Da. *Fast.* IV 531-534; D. SERV. *Georg.* I 78; 212. Vezi *mai sus,* pp. 101-103.

[1144]Textul s-a bucurat de un succes excepțional și a devenit punctul de referință pentru artele figurative ale secolelor următoare, un fel de manual de utilizare privind iconografia zeilor antici. Tratând reprezentările lui Ceres, Cartari susține explicit că „statuia ei era realizată în formă de matroană cu ghirlande de spice de porumb pe cap și ținea în mână un buchet de maci, pentru că acesta este un semn al fertilității"/ [48] , cel mai probabil urmând afirmația lui Porfirie (transmisă de Eusebiu din Cezareea), care considera capsulele un simbol al fertilității.^ [9] De asemenea, Natale Conti , în lucrarea sa *Mythologiae, sive explicationis Fabularum libri decem,* publicată în 1568, relatează știrea conform căreia *Erant etiam papavera Ceres sacra,* explicând și motivele. În primul rând, planta era în general legată de zeiță datorită fertilității semințelor sale *(obferacitatem seminum),* dar alții au preferat să clarifice legătura menționând cum crește frecvent în câmpurile semănate. În cele din urmă, mitologul afirmă că și alții, inclusiv istoricul argiv Derkylos,150 [au] legat macul de mitul căutării Proserpinei: întrucât Ceres nu putea dormi din cauza chinului pierderii fiicei sale, aceasta a decis să-l folosească pentru a se putea în sfârșit odihni.n1 O poveste similară era deja prezentă în *Degenealogiis deorumgentilium* (1350-1368) de Giovanni Boccaccio: umanistul, care aproape sigur urmează narațiunea conținută în *Fasti-urile* [lui] Ovidiu și mai ales în comentariul la *Georgice* al lui Servius Daniefinus/ [52,] adaugă că zeița a fost convinsă de Jupiter să consume macul de două ori.n3 [În] anumite privințe, informațiile transmise de Giglio Gregorio Giraldi, un umanist din Ferrara care în 1548 a publicat *De Dei Gentium varia et multiplex Historia,* anticipând cu douăzeci de ani manualele mai faimoase ale lui Conti și Cartari, sunt și mai semnificative. Mitologul italian arată că cunoaște operele lui Virgil, Eusebiu din Cezareea și Annaeus Cornutus, care sunt citați punctual în textul său: relatează expresia virgiliană *Cereale papaver* și îl folosește pe Eusebiu (menționat de două ori în legătură cu

1144 BOCCACCIO *De gen. deor. domnilor.* VIII 4, p. 830 și p. 832-834 Zaharia.

(la plantă) pentru a documenta motivele legăturii dintre Ceres, spicele de porumb și mac; Cornuto este folosit în schimb pentru a atesta obiceiul de a oferi capsule ale plantei zeiței. [1145]Ocupându-se în mod specific de - iconografie, Giraldi susține că statuile lui Ceres reprezentau figuri feminine matronale, *cum spicarum & papaverii manipulo* și susține că a văzut sculpturi similare direct în timp ce se afla la Roma. [1146]Acest lucru mărturisește faptul că deja în jurul mijlocului secolului al XVI-lea erau cunoscute un anumit număr de statui antice care înfățișau spice de porumb și capsule de mac și, din acest motiv, erau interpretate ca reprezentări ale lui Ceres. Încă din 1820, Filippo Aurelio Visconti și Giuseppe Antonio Guattani considerau pe bună dreptate „coroana *de graminaceae,* spicele de porumb, macii, torțele" drept simboluri caracteristice ale zeiței recoltei. [n6]

Prin urmare, nu este surprinzător faptul că restauratorii din secolul al XVIII-lea și din perioada ulterioară s-au simțit autorizați să includă atributele obișnuite de „cereale" pentru a integra anumite sculpturi: aveau la dispoziție și, cu siguranță, cunoșteau modelele sculpturale direct din antichitate care puteau garanta corectitudinea restaurării. Mai mult, Filippo Aurelio Visconti și Giuseppe Antonio Guattani, care au preluat teoriile exprimate de Cavaceppi, mărturisind favoarea de care s-au bucurat în rândul savanților vremii,157 afirmă cu absolută certitudine că: „Restauratorul trebuie să adauge doar părțile pierdute, fără a le retușa pe cele care au mai rămas. Ceea ce adaugă restauratorul trebuie copiat sau imitat dintr-un alt monument antic, nu imaginat capricios."^ [8] Frecventele mărturii literare care atestau cu încredere legătura dintre zeița recoltei, spicele de porumb și maci în cadrul principalelor manuale de iconografie artistică au justificat din plin deciziile luate de savanții vremii și ulterior implementate de sculptori.^ [9] Cu
Aceasta nu neagă faptul că adăugirile făcute în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea uneori nu au modificat semnificativ subiectul original al diferitelor statui,

---

154 GiRALDi 1548, sintagma XIV, p. 580 (Virgil și Eusebiu); p. 585 (Eusebiu); sintagma XVII, p. 752 (Cornut, numit Phurnutus).

m GIRALDI 1548, sintagma XIV, pp. 580-581: *…de data aceasta am văzut o înregistrare sau, la Roma, agerem.*

156 VISCONTI-GUAITANI 1820, pp. 131-132. Textul este însoțit de un frumos desen care o înfățișează pe Ceres cu spice de porumb și capsule de mac, tot de Guattani. Cei doi savanți cunoșteau informațiile transmise de Co^^. 28, citat în nota la text și denumit în acest caz specific „Fornuto".

157 VISCONTI-GUAITANI 1808, p. 75 își demonstrează aprecierea pentru opera lui Cavaceppi prin laudele postume pe care i le-au rezervat în propria lor lucrare. Diametral opusă a fost judecata exprimată de Karl August Bottiger, care a avut cuvinte disprețuitoare la adresa operei lui Cavaceppi: vezi MEYER 2011, p. 55.

158 VISCONTI-GUAITANI 1808, p. 75.

159 Pentru importanța manualelor iconografice ale lui Giraldi, Conti și Cartari în istoria artei, vezi încă fundamentala lucrare A LUI SEZNEC (1980-2) 2008, pp. 342-381.

însă alegerile făcute au fost totuși întreprinse în deplină cunoștință de cauză, pe baza tradiției literare și istorico-artistice, susținute de exemple statuare antice.

4.

CERERE, „PLĂCILE CU CLOPOTINE” ȘI URNA LOVATELLI

Printre așa-numitele „plăci Campana”, [1147]o serie de reliefuri dreptunghiulare din lut care prezintă elemente decorative sau reprezentări propriu-zise, [1148]au fost listate trei artefacte (conservate respectiv la Luvru, Ny Carlsberg Glyptotek din Copenhaga și Muzeul Național Roman) care reproduc aceeași iconografie. În centrul basoreliefului se află bustul unei figuri feminine văzute din față, cu umerii goi și o robă ușoară care îi acoperă pieptul; cele două mâini ridicate țin un mănunchi de spice de porumb și capsule de mac, în timp ce doi șerpi sunt încolăciți în jurul antebrațelor (Fig. 20). [1149]Din păcate, informațiile despre aceste plăci sunt foarte puține: datate în general în epoca augustană, acestea erau probabil folosite ca simate ornamentale.[1150] Proveniența lor este la fel de problematică, întrucât doar exemplarul păstrat la Roma se știe că a fost găsit la Cinecittà, în timp ce pentru celelalte două nu există nicio certitudine, deși s-a emis ipoteza că relieful de la Copenhaga provine din Tarquinia.[1151]

Arheologii au stabilit acum că așa-numitele „plăci Campana” puteau decora atât spații exterioare, cât și interioare, atât închise, cât și deschise. [1152]Din perspectiva descoperirilor, acestea au fost găsite în apropierea clădirilor sacre (printre care Templul lui Apollo Palatinus, *Capitoliul* de la

---

1147 Denumirea convențională derivă de la marchizul Giovanti Pietro Campana (1808-1880), proprietarul unei prețioase colecții în care au fost adunate numeroase reliefuri aparținând acestei tipologii: vezi Rizzo 1976-1977, p. 5. Despre marchizul Campana vezi PAMSE 1974, pp. 349-355.

1148 Vezi CALDERONE 1975, p. 65. Despre „plăcile Campana”, vezi și TORTORELLA 1981, p. 61; BORBEIN 1968, în special pp. 12-42.

1149 DE ANGELI 1988, nr. 5-7; POULSEN 1949, n. 94; CAPRINO 1943, p. 28.

1150 În această opinie, CAPRINO 1943, p. 28. Pentru o posibilă locație a „plăcilor Campana ”, vezi CALDERONE 1975, pp. 65-66. Pentru datare, vezi STRAZZULLA 1993, p. 299; TORTORELLA 1981 , p. 67.

1151 Pentru relieful de la Cinecittà, descoperit întâmplător, vezi CAPRINO 1943, p. 28. Vezi și DE ANGELI 1988, **n.** 7; GUILLAUME-CoiRiER 2001, p. 1028-1030. Pentru Tarquinia: DE ANGELI 1988, n. 5; POULSEN 1949, n. 94.

1152 Vezi TORTORELLA 1981, p. 62.

Cosa și Templul lui Juno *Sospita* de la Lanuvium sunt deosebit de remarcabile), dar s-a observat că utilizarea lor în zonele sanctuarelor este destul de limitată. [1153]Este posibil să fi fost amplasate în zone rezervate clădirilor publice (băi, teatre, bazilici, forumuri) și monumentelor funerare (morminte de cameră, columbaria), dar majoritatea reliefurilor au fost probabil folosite pentru a decora *domus* și *villae* private . [1154]În acest sens, Stefano Tortorella a subliniat cât de extrem de dificil este să se stabilească tipologia *domus* sau *villae* din cauza lipsei datelor de săpături, la fel cum este dificil să se emită ipoteze despre posibilul program ornamental sau scopurile patronului. În cazul specific al plăcilor examinate, [1155]nici măcar nu cunoaștem tipul de clădire căreia i-au aparținut, fapt care îngreunează foarte mult posibilitatea efectuării unei analize corecte care să vizeze explicarea semnificației și scopului monumentelor.[1156] [1157] [1158]

În prezent, merită cu siguranță să ne concentrăm mai întâi asupra recunoașterii personajului feminin înfățișat, pe care cercetătorii sunt destul de unanimi în a-l considera o reprezentare a lui Ceres Rex. ii Această identificare pare a fi confirmată de prezența atributelor caracteristice zeiței, printre care se remarcă în special spicele de porumb și capsulele de mac. Mai mult, legătura dintre divinitate și șerpi este atestată de Ovidiu, când afirmă că carul ei este tras de șerpi înaripați,12 și de iconografia romană, care mărturisește incontestabil legătura dintre reptilă și zeiță, deoarece pe un număr bun de artefacte (printre care cele mai importante sunt „urna Lovatelli", o altă „lespă"
(Campana și sarcofagul Torrenova) Ceres este înfățișată cu un șarpe în

[1153] Vezi STRAZZULLA 1993, p. 300; TORTORELLA 1981, pp. 62-63. Pentru o listă a siturilor sanctuare din care provin „plăcile Campana", vezi TORTORELLA 1981, p. 63, nota 10. Pentru o discuție mai aprofundată despre reliefurile din Templul lui Apollo Palatinus, vezi ST^RAZZULLA 1990, în special pentru descrierea iconografică pp. 15-94; Rizzo 1976-1977, pp. 49-51. Pentru Capitoliul *din* Cosa, detalii suplimentare în Rizzo 1976-1977, pp. 51-55.

[1154] **Clădiri publice** : vezi Tortorella 1981, pp. 63-64, lista siturilor nota 14. Monumente ale Nebrilor: vezi Tortorella 1981, p. 65 și nota 18. Domus și *vilùle:* vezi TORTORELLA 1981, p. 64, lista siturilor nota 16.

1155 TORTORELLA 1981, p. 64.

[1156] Mai general, este dificil să se studieze „plăcile Campana", deoarece o mare parte dintre ele făceau parte din colecții și, prin urmare, datele de excavare nu sunt disponibile: vezi Rizzo 1976-1977, p. 6.

[1157] Cosi DE ANGELI 1988, nn. 5-7.

[1158] Ov. *Fast. IV* 497-498. Șarpele era deja un animal asociat cu Demeter din Grecia: conform HES. F 226 Merkelbach-West = STRABE. IX l, 9, șarpele Cycreis a fost „adoptat" de zeiță, care l-a plasat să păzească sanctuarul eleusine. Despre legătura dintre Demeter și șerpi, vezi AiuGONi 2015, pp. 128-130.

apropiere.[1159] [1160]

Ne-am putea întreba însă ce model iconografic au folosit meșterii: faptul că teracotele Campana sunt o expresie a măiestriei romane este acum un fapt general acceptat; de fapt, s- a crezut chiar că principalele ateliere se aflau la Roma sau în apropiere.14 Cu toate acestea, nu se poate exclude faptul că coroplastul s-ar fi putut inspira din imagini care o înfățișează pe Demeter, poate din Magna Graecia sau Sicilia. Deși este adevărat că nu cunoaștem precedente similare în arta din sudul Italiei, este la fel de incontestabil că asocierea dintre zeiță, spice de porumb și maci era deja cunoscută de Teocrit și Callimah. [1161]În orice caz, dacă excludem panoul sud-estic al Ara *Pacis* (unde, însă, zeița poartă spice de porumb și capsule de mac ca ornamente pe cap), reliefurile examinate trebuie înțelese ca fiind printre primele reprezentări ale lui Ceres cu astfel de atribute.

Unii cercetători au propus să interpreteze scena ca o reascensiune - (livoSoç) a lui Ceres,[1162] [1163]Însă cei care au susținut o astfel de exegeză nu au specificat la ce ascensiune a zeiței se refereau. Este vorba despre întoarcerea din Hades? Urmând o tradiție greacă anterioară, Virgil face aluzie la o coborâre a lui Ceres în Lumea Subpământeană pentru a o aduce pe fiica sa Proserpina înapoi pe pământ, în timp ce autorul anonim al *Bre-expositio este* și mai explicit în confirmarea catabazei; în cele din urmă, Hyginus, enumerând pe cei care se întorseseră din viața de apoi, o menționează explicit pe Ceres.17

este cu siguranță mai cunoscută, dar dacă luăm în considerare imaginea înfățișată pe „plăcile Campana" ca portret al soției lui Pluto, nu există niciun suport. De fapt, atribuirea spicurilor de porumb și a macului zeiței este destul

---

[1159] Cf. DE ANGELI 1988, nn. 48 (șarpele iese din *cista mystica,* în fața căreia este plasată Ceres); 79; 126; 133; 138; 176 (car tras de șerpi); 143-144 (șarpele este plasat pe *cista* pe care este așezată zeița); 145-147 (Ceres ține șarpele în poală).

[1160] S -a observat că stilul folosit pentru reliefuri este neoatic, dar temele reprezentate trebuie să fi fost o expresie a culturii romane: vezi TORTORELLA 1981, p. 69. CALDERONE 1975, p. 68 considera „plăcile Campana" un produs roman tradițional „pentru o clientelă cu pretenții modeste". *Contra* STRAZZULLA 1991, p. 245, care a subliniat modul în care utilizarea reliefurilor a fost promovată în primul rând de liderii societății romane, așa cum par să fie confirmat de descoperirile de teracote arhitecturale din zona templului lui Apollo Palatinus, vila Liviei de la Prima Porta și vilele imperiale din Ventotene și Capri. Savantul a subliniat, de asemenea, cum alte plăci provin din proprietățile private ale membrilor clasei senatoriale care erau în favoarea politicilor stabilite de Augustus. Pentru centrele de producție, vezi TORTORELLA 1981, p. 67. Descoperirile de „plăci Campana" sunt concentrate în principal în zona centrală a Italiei (în special Lazio și Toscana inferioară): vezi TORTORELLA 1981, pp. 82-84, fig. 2-3; 7.

[1161] THEOCR. VII 156; CALLIM. *Hymn.* VI 42-44. Legătura Ceres/mac a fost deja bine atestată de VIRGO. *Georg.* I 212; Oh. *Fast.* IV 531-534.

1162 Astfel, JucKER 1961, p. 205, urmat de DE ANGELI 1988, nn. 5-7.

[1163] VERG. *Georg.* I 39; *Scurt. exp. în Verg. Georg.* I 38 *(In infernum descendit Ceres, ut filiam re-*

de rară și, în plus, limitată la un teritoriu foarte specific, și anume cel al Locri Epizephirii, de unde provin unele *pineake* care atestă asocierea, dar pe care șarpele nu apare niciodată. [18] Rezultă că personajul înfățișat este Ceres: în lumina acestor observații și a mărturiilor furnizate de autorii antici, ar putea fi confirmată teoria õvoSoç și interpretarea consecventă a imaginii în acest sens, având în vedere și faptul că tradiția coborârii zeiței în lumea de dincolo era cunoscută în momentul realizării plăcilor? [1164]Cu toate acestea, în absența unor dovezi care să susțină acest lucru, s-ar putea emite și ipoteza că reliefurile nu prezintă o figură în ascensiune, ci pur și simplu bustul lui Ceres cu atributele sale caracteristice. Motivul pentru care nu a fost reprezentată în întregime ar putea fi atribuit dimensiunii plăcilor, care erau mai potrivite pentru a reprezenta partea superioară a corpului, mai ales având în vedere probabila lor utilizare ca praguri de ușă și, prin urmare, plasate într-o poziție ridicată față de observator.

În acest moment, ar fi valoros să cunoaștem amplasarea reliefurilor pentru a rezolva problema și, în consecință, pentru a emite o ipoteză privind funcția lor, dar, așa cum am menționat deja , nu s-a păstrat nicio informație în această privință. Cu toate acestea, mi se pare că contextele de proveniență pot fi reduse la două posibilități: excluzând utilizarea lor ca clădiri funerare sau publice, cu care iconografia reprodusă pe plăci este greu de reconciliat, teracotele ar fi putut face parte dintr-un complex de sanctuare sau din decorarea vilelor suburbane, atât în interiorul, cât și în exteriorul clădirii. Este dificil, însă, să depășim o astfel de observație: imaginile transmiteau cu siguranță concepte de bun augur legate încă o dată de prosperitate și abundență, subliniind rolul lui Ceres ca un distribuitor binevoitor de prosperitate.

Un context diferit caracterizează imaginile înfățișate pe așa-numita „urnă Lovatelli”, un relicvariu de marmură găsit într-un columbarium cu sclavi și

ciperet); HYGIN. *Fab.* 251. Conform acestei tradiții, tânăra femeie a refuzat să-și urmeze mama; cf. LUCAN. VI 698; 739; CoLUM. X 271-272. Despre acest subiect, vezi HARRISON-OBBINK 1986, în special pp. 79-80, care merită meritul de a fi explicat sensul versului virgilian, intuit deja de ZUNTZ 1971, pp. 400-401. Pentru precedente grecești, vezi HARRISON-OBBINK 1986, pp. 76-78 (cu listă de surse). În Grecia, există și dovezi ale unui ôvoSoç al Demetrei: evenimentul, însă, este legat de un festival atenian specific, numit Stenia. Vezi EUBUL. F 146 Kassel-Austin = PHOT. s. v. ***XL'vivia*** Theodoridis (celebrarea festivalului era rezervată femeilor și avea loc noaptea). Pentru Stenia, vezi DEUBNER 1932, pp. 52-53.

18 Vezi PINAKES III, p. 105-106; p. 109-111; MEIRANO 2003, p. 155.

19 Nedà confirmă VERG. Georg. eu 39.

eliberați ai *gens* Statilia, care se afla lângă Porta Maggiore, pe Esquilin.[1165] [1166] [1167] [1168]Vaza, datată din epoca augustană, este decorată pe întreaga sa suprafață: există șapte figuri care creează trei scene distincte? [1] Prima înfățișează o figură feminină drapată , așezată pe o bază înfășurată într-un șarpe (probabil o *cistă)* și acoperită cu o piele de animal; capul ei este împodobit cu spice de porumb și ține o torță lungă în mâna stângă, în timp ce în mâna dreaptă ține mai mulți spice de porumb. Reptila se încolăcește spre poala stăpânei sale și își ridică capul pentru a ajunge la mâna unei figuri masculine plasate vizavi: acesta este fără barbă și are capul plecat spre animal. Ea poartă o tunică lungă cu franjuri care lasă umărul și brațul drept expuse, sub care este ascuns un baston lung acoperit de o pânză (ținută cu brațul stâng) care o acoperă aproape în întregime, dar al cărei capăt este vizibil lângă picioarele figurii. 22 În spatele figurii feminine așezate în centru, o a doua poate fi recunoscută lângă un stâlp scund, înclinat spre dreapta. Acoperită și de o tunică lungă și o mantie înfășurată în jurul taliei, ea poartă o torță în brațul stâng, care se sprijină pe umăr. Nu există prea multe îndoieli cu privire la identitatea celor două figuri feminine: acestea sunt, cu siguranță, Ceres/Demeter (așezată în centru) și fiica sa, Proserpina /Kore (în spatele mamei sale), așa cum confirmă atributele asociate acestora.23 Identificarea tânărului plasat în fața zeiței, în dreapta, ridică și alte probleme: inițial s-a crezut că este un inițiat

[1165] Denumirea convențională derivă de la prima cercetătoare care a studiat și a publicat descoperirea, contesa Ersilia Caetani Lovatelli. Pentru descoperire, vezi TAGLIERI 1979, p. 245; BIANCHI 1976, p. 28; CAETANI LOVATELLI 1879, p. 5. S-a observat că manopera urnei este de o calitate destul de scăzută: vezi TAGLIERI 1979, p. 248; Rizzo 1910, p. 142. Conform lui TAGLIERI 1979, p. 247, modelul original pentru reprezentare trebuie să fi fost oferit de un original elenistic (și BÜ^ŒRT (1972) 1981, p. 190), provenind probabil din Alexandria (vezi deja **MOBIUS** 1964, pp. 36-37), în timp ce Rizzo 1910, pp. 140-142 s-a dovedit complet împotriva originii alexandrine din motive formale și a exclus categoric posibilitatea ca scenele reprezentate să poată fi atribuite celebrării misterelor eleusine practicate în orașul egiptean.

1166 Despre urna Lovatelli: DE ANGELI 1988, n. 145; SINN 1987, p. 88, n. 1; TAGLIERI 1979, p. 244, n. 154; BIANCHI 1976, p. 28, n. 50; DEUBNER 1932, pp. 77-78. Iconografia de pe urnă este foarte asemănătoare cu cea reprezentată pe sarcofagul Torrenova: pentru o comparație a celor două monumente, vezi Rizzo 1910, pp. 106-144.

1167 Conform lui BüRKERT (1972) 1981, p. 191; BüRKERT (1987) 1991, p. 126, obiectul ar fi un mănunchi de tije. Totuși, această ipoteză nu pare să corespundă reprezentării, în care se poate observa destul de clar un băț lung.

1168 Vezi DE ANGELI 1988, n. 145; TAGLIERI 1979, p. 245; ^CAETANI LOVATELLI 1879, p. 14.

misterelor eleusine, astăzi se crede a fi Lacco, o interpretare foarte probabilă, deoarece este susținută de analogii iconografice.[1169] [1170] [1171]

A doua scenă prezintă o figură masculină centrală, cu capul complet acoperit de o mantie, așezat pe un scaun acoperit cu o piele de animal, probabil un leu. O parte a trunchiului și a brațului drept rămân expuse, în timp ce piciorul se sprijină pe un corn de berbec; brațul stâng ține o torță sprijinită lângă el. În spatele lui, este vizibilă o figură feminină în picioare, purtând o tunică lungă și o robă, cu brațele ridicate ținând un *vannus* (sită de vin, dacă rămân sub tăcere) deasupra capului bărbatului din fața ei. Episodul final (Fig. 21) este configurat ca o scenă de sacrificiu: un tânăr fără barbă, acoperit cu o piele de leu, este hotărât să ofere un purceluș pe un fel de altar, ținut de picioarele din spate cu mâna dreaptă, în timp ce cu stânga ține o ceașcă mică. În fața lui stă un bărbat cu barbă, îmbrăcat într-un chiton lung cu franjuri, pe cale să toarne un lichid dintr-o *oinochoe* pe capul animalului, în timp ce cu mâna stângă ridicată ține o farfurie care conține ceea ce trebuie cel mai probabil recunoscut ca trei capsule de mac? [5]

Pare evident că aceste ultime două imagini trebuie să se refere la un rit specific în onoarea zeităților înfățișate în prima scenă descrisă. Mai mult de un cercetător a interpretat cele două episoade ca momente ale inițierii lui Heracle în misterele eleusine: de fapt, tânărul sacrifică purcelușul îmbrăcat într-o piele de leu, o trăsătură caracteristică a fiului lui Zeus? [6] Eroul ar fi fost portretizat a doua oară, întrucât figura, cu capul complet acoperit, stă așezată pe o piele care pare a fi cea a unui leu, atribut care ar identifica și mai mult figura. [1172]Totuși, este poate excesiv să considerăm întreaga reprezentare de pe

---

[1169] Pentru inițiat, vezi CAETANI LOVATELLI 1879, p. 14; HARRISON 1908 [2], p. 546; BURKERT (1972) 1981, p. 191; BURKERT (1987) 1991, p. 126. Identificarea lui Iacco (vezi VERG. Georg. I 166: *mystica vannus lacchi)* se datorează lui Rizzo 1910, p. 135, care a exclus categoric recunoașterea cu inițiatul, care nu s-ar fi putut apropia de zeițe într-o astfel de «intimitate încrezătoare». Teoria savantului a fost acceptată de DE ANGELI 1988, n. 145; SINN 1987, p. 89; TAGLIETTI 1979, p. 245; ROUSSEL 1930, pp. 58-59. BOAMMAN-PALAGIA-WOODEORD 1988, p. 807, și MYLONAS 1961, p. 207 au susținut, de asemenea, identificarea lui Iacco, deși acesta din urmă nu a exclus posibilitatea ca acesta să fie Triptolemus sau Eubuleus (în opinia mea, acestea sunt posibilități destul de improbabile). SINN 1987, p. 88 a menționat o *Jüngligsfigur neidentificată,* dar apoi a favorizat identificarea cu Iacco (p. 89). Despre iconografia lui Iacco, vezi Rizzo 1910, pp. 107-116.

1170 Capsulele plantei fuseseră deja recunoscute de CAETANI LOVATELLI 1879, p. 7. Aceștia au fost de acord cu cercetătorul BECERRA ROMERO 2009, p. 347; NENCINI 2004, p. 146; BLAZQUEZ 1969, p. 104; MYLONAS 1961, p. 205; ROUSSEL 1930, p. 59; HARRISON 1908 [2], p. 547. TAGLIETTI 1979, p. 246 a preferat să rămână vag, menționând oferte generice. SINN 1987, p. 88 s-a limitat la a observa posibilitatea ca elementele vegetale să fie fructe sau capsule de mac.

1171 BOARDMAN-PALAGIA-WOODEORD 1988, n. 1410; SINN 1987, p. 88; TAGLIETTI 1979, p. 246; MYLONAS 1961, p. 205; ROUSSEL 1930, p. 58.

[1172] SINN 1987, p. 88; MOBIUS 1964, p. 38; MYLONAS 1961, p. 205; ROUSSEL 1930, p. 58. Conform lui Burkert (1972) 1981, p. 190 și TAGLIETTI 1979, p. 247 (care l-au urmat pe Rizzo 1910, pp. 131-132), includerea pielii de leu ar fi o neînțelegere a creatorului urnei: acesta ar fi interpretat

„urna Lovatelli” ca o transpunere precisă a procesului de inițiere propriu-zis?[1173] [1174] În acest sens, George Mylonas și Pierre Roussel au subliniat pe bună dreptate cum reprezentarea diferitelor momente ale ritului misteric nu putea fi realizată din cauza vetoului impus inițiaților de a dezvălui conținutul riturilor; altfel, s-ar fi comis un grav sacrilegiu.29 Rezultă că scenele de pe vază nu pot fi înțelese ca părți ale celebrării eleusine propriu-zise, ci ca rituri pregătitoare pentru inițiere.[1175] [1176] [1177] [1178]

Dar ce putem spune despre sacrificiul purcelușului (cea mai obișnuită victimă oferită zeițelor din Eleusis) [?] În prezent , este în general acceptat că aceasta avea loc într-o etapă pregătitoare pentru TEÀ.f:TJl, care nu era legată de secret. În timpul lunii Boedromion, toți cei care doreau să ia parte la mistere trebuiau să meargă la Phaleron și să se scalde în apele mării, aducând cu ei un purceluș pe care îl vor sacrifica ulterior. Episodul în care o figură masculină este reprezentată stând pe un scaun, cu capul complet acoperit, s-ar putea referi la o a doua *lustratio* și a fost recunoscut de Walter Burkert ca ritul *thronosis:* 33 tânăra femeie așază *vannusul* pe capul bărbatului ca act purificator, iar prezența „lăncii lui Zeus” (Atòç Kcpòtov), indicată de cornul de berbec pe care se sprijină piciorul personajului, pare să confirme această

---

greșit compoziția folosită drept model, care prevedea reprezentarea unui om răsfățat și nu a lui Hercule. Taglietti a identificat o a doua neînțelegere (tot urmându-l pe Rizzo 1910, pp. 132-134) în crearea bățului lacco: în locul acestuia, meșteșugarul ar fi reprezentat un fel de băț înnodat, interpretând greșit identitatea personajului, poate înțeles de acesta ca fiind Hercule.

1173 CAETANI LOVATELLI 1879, pp. 14-16 a fost primul care a emis ipoteza acestei posibilități, urmat de HARRISON 1908 [2] , p. 546. DEUBNER 1932, p. 77 și BIANCHI 1976, p. 9 și p. 29 au susținut, de asemenea, reprezentarea ritului misteric propriu-zis. BU^ŒRT (1987) 1991, p. 126 a interpretat friza ca trei momente distincte ale inițierii: sacrificiul preliminar, purificarea și întâlnirea cu zeițele. *Contrar* deja Rizzo 1910, p. 136.

1174 MYLONAS 1961, p. 208; ROUSSEL 1930, pp. 64–65. Interdicția își găsește confirmarea în HOR. *Carm.* III 2, 25–32; BALENA. I 14, 3; 38, 7; CLEM ALEX. Protrept. 22, 4 Stahlin; TERTULL. *Adv. Valent. I* ı, 1-2. Faimoasă este acuzația adusă lui Eschil că ar fi dezvăluit (conform poetului, în mod inconștient) secretele misterelor din tragediile sale: cf. ARISTOT. *Eth. Nic.* III ı, 17; LYS. *Contr. Andoc.* 51; ALIEN. *Var. hist.* V 19; CLEM ALEX. *Storm. II* 14.60.

[1175] ROUSSEL 1930, p. 64. MYLONAS 1961, p. 208 a admis posibilitatea ca acestea să fi fost rituri preliminare pentru Misterele Minoare.

[1176] Cf. ȘCOALĂ Aristoph. *Pickle.* 747b Wilson.

1177 BREMMER 2014, p. 5; BOWDEN 2010, p. 33; LIPPOLIS 2006, p. 100–101; BU^ŒRT 2003 [2] , p. 189; MYLONAS 1961, p. 208; ROUSSEL 1930, p. 61.

1178 Cf. BuRKERT (1972) 1981, p. 189–190.

eventualitate.[1179] [1180] [1181] [1182] [1183] [1184] [1185] Așa cum s-a subliniat anterior, protagonistul acestor două scene trebuie recunoscut ca fiind Heracle: nu ar putea fi atribuite evenimentele atât inițierii sale propriu-zise în mistere, cât și practicilor pregătitoare la care eroul trebuia să se supună pentru a participa la rit? [5] De fapt, el fusese vinovat de uciderea Centaurilor (în timpul nunții lui Pirithous) și starea sa de impuritate l-a împiedicat să ia parte la sărbătoare: acesta a fost motivul pentru care s-a dus la Eumolpus, preotul mitic eleusine, care l-a purificat? [6] Se referă scenele în cauză cu siguranță la misterele eleusine, așa cum o demonstrează prezența Demetrei, Corei și a lui Iacchus într-unul dintre cele trei evenimente înfățișate pe urnă? [7] După cum a remarcat pe bună dreptate Franca Taglietti, această ultimă scenă nu este legată cronologic de evenimentele care îl prezintă pe Heracle, ci este configurată ca un „punct de referință ideal ” pentru întregul complex figurativ: joacă, așadar, episodul cu triada eleusineană un rol fundamental în clarificarea semnificației reliefului de pe urnă? [8] Deși probabila identificare a lui Heracle ca protagonist al celor două scene rituale rămâne neschimbată, [9] este posibil în acest moment să se avanseze ipoteze cu privire la identitatea celorlalte personaje: ar trebui ca femeia care pune *vannusul* pe capul eroului să fie înțeleasă ca o preoteasă (hierophantis?), în timp ce bărbatul cu barbă care toarnă lichidul din *oinochoe* ar putea fi hierofantul sau însuși Eumolpus, care l-a primit și l-a purificat pe fiul lui Zeus? [0]

După ce am completat cadrul general care stă la baza iconografiei urnei Lo Vatelli, rămâne de înțeles motivul includerii a trei capsule de mac în imagini și funcția lor consecventă. În primul rând, trebuie exclusă ipoteza

---

[1179] MOBIUS 1964, p. 38; MYLONAS 1961, pp. 205–206; DEUBNER 1932, pp. 77–78; ROUSSEL 1930, p. 62. UTILIZAREA liknonului ca instrument purificator este acceptată și de BURKERT 20032 , p. 184; *White* 1976 , p. 29; ROUSSEL 1930, p. 64. Utilizarea Ispășirii în Eleusis este atestată de Sum *s.* **v. *KcjJSiov Place;*** FOTO. **sv Theodoridis *Kcpoiov Place*** . Cf. și HESYCH. *sv* ***LIioch KcjJSiov*** Milk.

[1180] Scena tronozei *poate* fi considerată și un fel de „început al inițierii ”, care nu dezvăluie nicio informație despre conținutul riturilor și, prin urmare, era reprezentabilă: vezi BURKERT (1972) 1981, pp. 190-191.

1181 DIOD. Sic. IV 14, 3; APOLLOD. *Bibl.* Il 5, 12. Inițierea lui Heracle era deja cunoscută lui PINO. *Dith.* II F 346 și lui EUR. Here. fur. 610-613. Conform lui PLOT. *Thes.* 30, Tezeu a fost cel care l-a purificat pe Heracle. THEON S^RN. p. 14 Hiller mărturisește că purificarea a fost primul pas indispensabil pentru a accesa inițierea. Ucigașilor li se interzicea să participe la mistere: LYS. *Pan.* 157; SVET. Ner. 34, 4; THEON SMYRN. p. 14 Hiler; HIST. AUG. *Sev. Alex.* 18, 2; HIST. AUG. *Mare. Aur.* 27, 1; POLLUX VIII 90; LIB. *Declam.* XIII, 19; 52. Cfr. BREMMER 2014, p. 4.

[1182] BuRKERT (1972) 1981, p. 190 a exclus posibilitatea ca scenele să reprezinte Misterele Minoare: *thronosis* era de fapt o ceremonie eleusineană, așa cum este confirmă HOM. *Hymn.* II 192-197.

1183 TAGLIETTI 1979, p. 247.

1184 Vezi Rizzo 1910, p. 139.

1185 Pentru preoteasa: SINN 1987, p. 88; TAGLIETTI 1979, p. 246; MYLONAS 1961, p. 204; DEUBNER 1932 , p. 78; Rizzo 1910, p. 131. Pentru ierofant: BOARDMAN-PALAGIA-WOODFORD 1988, p. 807; SINN 1987, p. 88; TAGLIETTI 1979, p. 246; MYLONAS 1961, p. 205; Rizzo 1910, p. 139.

conform căreia obiectele de pe farfuria preotului erau de fapt ciuperci, folosite ca substanțe halucinogene pentru a ajuta la experiența misterului, o teorie care nu găsește nicio confirmare în realitatea faptelor. [1186]Din punctul meu de vedere, cred că identificarea plantelor cu capsulele de *Papaver *somniferum** este în acest moment cea mai probabilă, deși evident nu implică nicio utilizare a latexului în cadrul practicilor cultice. Explicația prezenței plantei este furnizată direct de sursele antice care oferă informații despre inițierea eleusineană: dacă pasajul lui Clement din Alexandria se referă de fapt la Eleusis, acesta ar mărturisi că în timpul celebrării, printre alte obiecte, se foloseau capsule de mac. [1187]Două pasaje de Ammonius din Atena și Polemon, care mărturisesc că în bolurile ***kernos** se păstrau semințe de mac alb* și că alimentele conținute în acestea trebuiau gustate de către purtătorul vasului. [1188]Se poate deduce că utilizarea macului în ceremonia eleusine trebuie să fi fost o practică obișnuită, iar prezența bine documentată a capsulelor de mac pe monumentele găsite în sanctuarul din Eleusis pare să susțină importanța sa.44

Este mai complex să descoperim funcția rezervată papaverului *în* cadrul ritului, întrucât niciun autor nu vine în ajutor oferind mai multe informații: în prezent este posibilă doar imaginarea utilizării sale ca ofrandă rituală destinată Demetrei, fapt confirmat de Annaeus Cornutus/ [5.] Prin urmare, mi se pare că reprezentarea celor trei capsule de mac pe farfuria ținută de hierofant/Eumolpus trebuie înțeleasă în acest sens, adică ca un element peculiar și distinctiv al cultului eleusine.
probabil ca un dar rezervat zeiței, dar gustat împreună cu toate celelalte de către purtătorul kernnosului .

În concluzie, scenele înfățișate pe urnă trebuie să fie în mod rezonabil - legate de credințele religioase ale defunctului, cel mai probabil un devotat al Misterelor Eleusine. Este dificil de stabilit dacă episoadele descrise se referă la inițierea sa, dar posibilitatea cu siguranță nu poate fi exclusă *a priori.*

---

41 Primul care a propus această teorie bizară a fost G RAV ES 1972, pp. 106-107, reafirmată și dezvoltată ulterior de WASSON-HOFFMAN-RUCK (1978) 1996, pp. 106-107. Recent, BOWDEN 2010, p. 43 a încercat să infirme aceste opinii distorsionate despre practicile religioase antice.

42 CLEM. ALEX. *Protrept.* II 22 Stahlin. Despre natura problematică a pasajului, vezi *mai sus,* p. 104, nota 121.

43 AMMON. *FGrHist* 361 F 2; PO L EM . F 88 Preller. Trebuie menționat însă că nu toți cercetătorii leagă informațiile lui Polemon de misterele eleusine: pe această temă, vezi *mai sus,* p. 105 și nota 126. LIPPOLIS 2006, pp. 98-99 a susținut celebrarea *kernoforiei* în cadrul cultului eleusine, dar nu a adăugat nicio explicație în această privință.

44 Vezi MYLONAS 1961, p. 159 și p. 217; MERLIN 1984, p. 229-232; NENCINI 2004, p. 101-102.

45 Co^^. 28 afirmă că capsulele de mac erau oferite în mod obișnuit Demetrei, dar din păcate nu specifică contextul unor astfel de ofrande.

Alegerea de a include macul printre obiectele folosite în timpul celebrărilor misterelor ar putea avea o semnificație specifică. Având în vedere contextul urnei, s-ar putea aventura ipoteza că capsulele au o dublă semnificație: o referire clară la cultul Eleusinei și o funcție funerară voalată. Din păcate, însă, această ultimă teorie, deși foarte interesantă, nu este susținută de nicio dovadă concretă.

5.

MACUL ȘI CIBELA

Cunoaștem unele artefacte în care macul apare în asociere cu Cibela, *Mater Magna Deum* venerată într-un mod special în Frigia. Este cazul unei pietre prețioase (Fig. 22), conservată la Muzeul Kunsthistorisches din Viena și probabil realizată între anii 14 și 29 d.Hr.,[1189] Reprezintă bustul unei figuri feminine așezate pe un tron, purtând un chiton, o stolă și o mantie. Capul ei este acoperit cu voal și împodobit cu o diademă și o coroană cu turele; mâna stângă, sprijinită pe un timpan *care înfățișează* un leu ghemuit, ține patru spice de grâu și două semințe de mac, în timp ce mâna dreaptă susține bustul unei figuri masculine, radiant și acoperit cu voal. [1190]Identitatea subiectului nu poate fi pusă la îndoială: este cu siguranță Cibela, după cum o demonstrează prezența atributelor sale caracteristice. [1191]Coroana cu turele se referă la rolul zeiței de protectoare a orașului, în timp ce *timpanul este* tamburina frigiană folosită în mod obișnuit de preoții ei, precum și de chimvale și flaute.[1192] Poza leului (ghemuit, dar cu capul ridicat) reprezentată pe instrumentul muzical subliniază domesticirea animalului și amintește de epitetul zeiței, „ *domina*

1189 Propunerea lui MIKOCKI din 1995, p. 26, care, fiind de acord cu datarea mai comună a erei tiberiene, a eliminat posibilitatea ca bijuteria să fie datată în epoca claudiană, este acceptabilă (la fel ca și BIEBER 1968, p. 12; BIEBER 1969, p. 32; SANDE 1985, p. 154) .

1190 FEBRUARIE 2009, p. 333; ALEXANDRIDIS 2004, p. 137, nr. 50; Google Scholar Crossref, CAS 1999, pp. 119–120; BARTMAN 1999, p. 193, nr. 110; MIKOCM 1995, p. 165, nr. 101; MEGOW 1987, p. 254, nr. B15; DUMINICĂ 1985, p. 153–154.

1191 Astfel deja SANDE 1985, p. 154. Unii cercetători au interpretat imaginea ca o fuziune a mai multor divinități: coroana cu turele ar fi un atribut caracteristic al lui Tyche/Fortuna, rochia care lasă umărul descoperit s-ar referi la Venus *Genettrix,* în timp ce spicele de porumb și macii ar face aluzie la Ceres: vezi BARTMAN 1999, p. 103 și p. 193; MIKOCKI 1995, p. 26 (care nu o menționează pe Venus, ci pe Juno, la care s-ar referi diadema); BIEBER 1968, pp. 5-6. Deși aceste atribute sunt cu siguranță atribuibile divinităților menționate, cred că subiectul principal ar trebui interpretat ca fiind Cybele, căreia obiectele înfățișate i se potrivesc bine.

1192 Pentru Cibela ca protectoare a orașelor, vezi LUCR. II 606-607; Ov. *Fast.* IV 219-220. Acest rol era probabil deja îndeplinit de zeiță în concepția sa orientală originală (în special în Frigia) și a fost menținut intact de-a lungul secolelor: vezi BOGH 2012, pp. 34-38. Pentru instrumente muzicale, vezi LUCR. II 618-619; Ov. *Fast.* IV 213-214.

leonum", evidențiat și de faptul că aceasta este de obicei reprezentată călare pe un car tras de doi lei. [1193]Cu toate acestea, bijuteria nu se limitează la a înfățișa imaginea zeității: trăsăturile faciale au fost recunoscute ca fiind cele ale Liviei, care în acest caz a fost asimilată cu Cibela. [1194]În realitate, împărăteasa este reprezentată aici sub înfățișarea zeiței, dar și în rolul ei de primă preoteasă a cultului imperial al divinului Augustus: bustul împăratului zeificat (dovedit de prezența coroanei radiate) ținut în mâna Liviei face aluzie clară la această funcție. [1195]Dimpotrivă, este foarte puțin probabil ca Augusta să fie înfățișată aici sub înfățișarea unei preotese a Cibelei: pe lângă faptul că nu cunoaștem nicio legătură sacerdotală între împărăteasă și zeiță, [1196]trebuie considerat că, la acea vreme, preoția Mater *Magna* era rezervată doar bărbaților și femeilor din Frigia, excluzând adoptarea funcției de către un cetățean roman.[1197]

Reprezentarea Liviei sub înfățișarea Cibelei își găsește rațiunea de a fi în propaganda politico-dinastică menită să celebreze împărătesa și descendența ei, într-un mod complet similar cu ceea ce se întâmplă
în cazurile în care este asociată cu Ceres. [1198]Livia ar fi putut comanda un astfel de artefact pentru a exalta o zeitate strâns legată de orașul Roma și de locuitorii

[1193] Cf. LucR. II 601; VERG. *Aen.* III 111-113; VI 784-785; Ov. Rapid. IV 215-218. Cf. în special MARGONI 1982, pp. 7-13 cu privire la lei, pe care o tradiție îi consideră a fi Atalanta și Hippomenes I Melanion, pedepsiți pentru că au pângărit sanctuarul zeiței și, în consecință, s-au transformat în animale (cf. Ov. *Met.* X 686-704. În alte versiuni ale ap . III. cf. 9, 2; FAB . 185, 6). Potrivit lui DIOD. Sic. III 59, 8, leii așezați lângă statuile zeiței aveau funcția de a reaminti copilăria Cibelei care, odată expusă pe muntele Cibelus, era hrănită cu fiare sălbatice (vezi DIOD. Sic. III 58, 1). Pentru descoperiri iconografice, vezi SIMON 1997, **nn** .94-98.

1194 Vezi BARTMAN 1999, p. 193.

[1195] Cf. FABBRI 2009, p. 335; BARTMAN 1999, p. 103; MIKOCKI 1995, p. 26; SANDE 1985, p. 154. Preoția Liviei este atestată cu certitudine de VELL. PAT. II 75, 3; DIO CA SS . LVI 46, I.

[1196] BARTMAN 1999, p. 95, a subliniat pe bună dreptate că „ea [științifica Livia] nu este o patronă cunoscută a templului sau cultului Cibelei". Este dificil să fim de acord cu BIEBER 1968, p. 12, care, crezând că bijuteria este o creație din timpul domniei lui Claudius, a emis ipoteza că împăratul a numit-o și a onorat-o pe Livia ca primă preoteasă a Cibelei. Datele disponibile nu susțin o astfel de teorie.

1197 Acest lucru este confirmat de DION. HAL. Ant. Rom. II 19, 4-5, care susține, de asemenea, că cetățenilor romani le era interzis să o venereze pe zeiță conform ritului frigian și să ia parte la activitățile desfășurate în mod obișnuit de preoți (cerșit, dans în sunetul flautului, purtarea de haine multicolore). Vezi FASCE 1978, p. 17. Despre acest „rit dublu", unul rezervat frigienilor și celălalt romanilor, vezi BORGEAUD (1996) 2006, pp. 101-106. Despre relația dintre preoții Cibelei și identitatea romană, vezi ORLIN 2010, pp. 101-104. Mai târziu, nu înainte de introducerea practicilor cultice orientale, care au avut loc probabil începând cu domnia lui Claudius (conform VERMASEREN 1977c, p. 96; BIEBER 1969, p. 29), preoția a fost deschisă și cetățenilor romani, așa cum par să confirme unele inscripții: CIL VI, **nn** .2258-2260.

[1198] Vezi *mai sus,* pp. 242-245.

săi,[1199] [1200] [1201] [1202] [1203] [1204]dar în special gențiI *Claudia* , din care împărăteasa făcea parte înainte de a fi adoptată de Augustus și, prin urmare, considerată o Iulia. [u] Tradiția referitoare la introducerea cultului Cibelei la Roma (care a avut loc în 204 î.Hr., în mijlocul celui de-al Doilea Război Punic, la ordinul Cărților Sibiline și al oracolului din Delfi)13 atribuie un rol extraordinar de important Claudiei Quinta, o matroană sau o vestală, în funcție de versiune. [u] Delegația romană care fusese însărcinată să aducă simulacrul zeiței la Roma din Pessinus (conform lui Varro din Pergamon) [ajunsese] deja la gura Tibrului, dar nava a eșuat și nu a mai existat nicio modalitate de a o elibera pentru a continua călătoria. Astfel, Claudia Quinta s-a apropiat de navă: femeia a fost acuzată pe nedrept de lipsă de modestie și, după ce s-a rugat la Maica Zeilor, s-a supus judecății zeiței cu privire la presupusa sa vinovăție. Dacă ar fi fost cu adevărat vinovată, ar fi plătit cu moartea, dar altfel zeița ar fi trebuit să o urmeze: așa că a luat o frânghie și a scos corabia din puținele ape fără niciun efort, reabilitendu-și astfel bunul nume? Nu ar trebui, prin urmare, să fie
pentru a exclude faptul că Livia, ca descendentă a Claudiilor, a vrut să o amintească pe protagonista celebrului episod care i-a exaltat familia și care era

[1199] Întrucât romanii se credeau descendenți ai lui Enea și, prin urmare, ai troienilor, zeitatea principală a Frigiei era considerată strămoșul și protectorul populației orașului: vezi BEARD 2012, p. 327; ORLIN 2010, pp. 80-82; ROLLER 1999, p. 270.

[1200] Marcus Livius Drusus Claudianus, tatăl Liviei, a fost de fapt un Claudius (descendent direct al cenzorului Appius Claudius Caecus), care a fost ulterior orfan și adoptat de Marcus Livius Drusus: vezi BARREL (2002) 2006, p. 32. Livia s-a căsătorit în prima căsătorie cu un alt membru al *gens* Claudia, Tiberius Claudius Nero.

1201 Cfr. LLiv. XXIX 10, 4-6; Ov. Fast. IV 255-264; DIOD. Sic. XXXIV 33, 1-2; IROD. I 11,3.

[1202] Cíe. *Pro Cael.* 34; *De har. resp.* 27; Liv. XXIX 14, 12; Ov. *Fast.* IV 305; PLIN. *Nat. Hist.* VII 120; SVET. *Tib.* 2, 3; SIL. IT. XVII 33-34; STAT. *Silv.* I 2, 245-246 o consideră matroană, în timp ce Herod . I 11, 4 o consideră vestală (dar nu îi specifică numele). ROLLER 1999, pp. 267-268 , nota 23 a considerat că Silius Italicus și Statius o consideră pe Claudia vestală, dar niciunul dintre autori nu o caracterizează explicit drept preoteasă a Vestei. DIOD. SIC. XXXIV 33, 2 menționează o anume Valeria (conservată ca fiind cea mai bună dintre matroanele romane), care a fost plasată alături de Scipio Nasica pentru a primi statuia zeiței, în timp ce PROP. IV 11, 51-52 o descrie pe Claudia ca *ministra turritae deae.* Pentru mai multe detalii despre Claudia Quinta, vezi SCHEID 1994, în special pp. 3-11.

1203 VARRO *De ling. Lat.* VI 15.

1204 Cf. Ov. *Fast.* IV295-328; SVET. *Tib.* 2, 3; SIL. IT. XVII 1-47; STAT. *Silv. I* 2, 245-246; HEROD. I 11, 3-5; JUL. *Or.* VIII 2 Rochefort. Claudia Quinta este amintită și în Liv. XXIX 14, 12, care, însă, nu menționează anecdota navei, dar confirmă răscumpărarea reputației sale . Evenimentul este celebrat și iconografic: cf. SIMON 1997, n. 5; VER^SEREN 1977a, n. 218. Pentru mai multe detalii despre introducerea cultului Cibelei la Roma, vezi BEARD 2012, pp. 326-329; ORLIN 2010, pp. 76-79; BORGEAUD (1996) 2006, pp. 95-101; ROLLER 1999, p. 264 266; THOMAS 1984, p. 1502-1508; VERMASEREN 1977c, p. 38-41.

direct legată de Cibela.[1205] [1206]Datorită poveștii Claudiei Quinta, zeița a devenit și patroana modestiei și a conduitei corecte a femeilor romane, care se puteau baza pe ea pentru a-și demonstra virtutea.18 Cu siguranță astfel de semnificații **ar** fi fost perfect potrivite pentru a celebra integritatea morală care avea să fie un semn distinctiv al primei împărătesi?[1207]

Alături de celebrarea rădăcinilor sale, alegerea Liviei de a-și asocia imaginea cu cea a zeiței s-a încadrat perfect în recuperarea și exaltarea cultului *Mater Magna* promovat de Augustus, care probabil a reorganizat festivalurile dedicate ei *(Megalensia)* în **22** î.Hr. și a restaurat personal templul de pe Palatin în 3 î.Hr. [1208]Întrucât Cibela era o zeitate din Frigia, în timpul principatului augustan legătura ei cu troienii și în special cu Enea (care a fost ajutat și protejat de zeiță în timpul călătoriei sale în Italia) a fost subliniată, pentru a favoriza și reafirma descendența poporului roman din cel frigian, o ideologie notoriu dragă principilor .*[1209]*

Prin urmare, tot ce rămâne este să înțelegem funcția macului în raport cu iconografia pietrei prețioase. O analiză superficială a artefactului sugerează prezența capsulelor de mac, deoarece acestea (în asociere cu spicele de porumb) sunt în general atributul distinctiv al lui Ceres. Din acest motiv, unii cercetători au încercat să explice reprezentarea plantei pe bijuterie ca o aluzie la zeița recoltei: în esență, în imagine, principalele caracteristici ale Cybelei au fost combinate cu un atribut distinct „cereal". [1210]O astfel de explicație, însă, este neconvingătoare, deoarece alegerea artistului, în acord cu clientul, de a include macul trebuie să fi fost funcțională reprezentării iconografice și, prin urmare, să transmită un mesaj specific. Într-adevăr, înainte de a fi un atribut caracteristic (dar cu siguranță nu exclusiv) al zeiței recoltei, capsula vegetală este un element perfect potrivit pentru a exprima concepte legate de abundență. Includerea sa, în asociere cu spicele de porumb, în contextul

[1205] **Prestigiul** Claudiilor a fost cu siguranță sporit datorită anecdotei Claudiei Quinta: vezi ROLLER 1999, p. 282. VAL. MAX. I 8, 11 și TAC. Ann. IV 64, 3 mărturisesc prezența unei statui a femeii în vestibulul templului Mater *Magna* de pe Palatin.

Vezi ALVAR 2008, p. 175; BORGEAUD (1996) 2006, p. 113.

1207 Exaltarea *castitas-ului* ar putea fi întărită de aluzia la Claudia Quinta, care a devenit „simbolică ca întruchipare a virtuții feminine": vezi ROLLER 1999, p. 267.

[1208] Pentru reorganizarea festivalului, vezi ALVAR 2008, p. 282; THOMAS 1984, p. 1513 și nota 64. Pentru restaurarea templului, vezi AUG. Res *gest.* 19.

[1209] Vezi ROLLER 1999, pp. 270-271; pp. 300-301; WILHELM 1988, p. 80. SIRAGO 1979, p. 198 a considerat posibil ca scopul Liviei să fi fost acela de a sprijini și de a spori cultul Cibelei la Roma. Conform lui WILHELM 1988, p. 93, bijuteria vieneză demonstrează „favoarea imperială de care se bucura zeița". Pentru Cibela ajutându-l pe Enea, vezi Verg. AEN . IX 80-122; X 219 255. WILHELM 1988, p. 80 a subliniat modul în care Cibela este considerată o zeitate pozitivă și binefăcătoare în Eneida.

[1210] BARTMAN 1999, p. 103 din p. 193; MIKOCKI 1995, p. 26; SANDE 1985, p. 154; BIEBER 1968, pp. [5-6]

iconografic al bijuteriei exprimă semnificația de bun augur asociată cu prosperitatea. Într-adevăr, și Cibela a prezidat unor concepte similare, așa cum pare să facă aluzie Lucrețiu atunci când susține că recoltele s-au răspândit în restul lumii tocmai din Frigia? [1211]Pliniu este și mai explicit: referindu-se la introducerea cultului zeiței la Roma, el afirmă că în acel an recolta a fost excepțional de abundentă; este, așadar, producerea acestui eveniment direct legată de prezența și bunăvoința Cibelei?[1212]

Conform informațiilor autorilor antici, era *Mater Magna* considerată o zeiță binefăcătoare, o distribuitoare de bogăție și prosperitate? [1213]Includerea unei zeități străine în *panteonul roman* a implicat și o percepție diferită a caracteristicilor sale originale: pentru a o înțelege mai bine pe noua zeitate și a o simți parte a propriei tradiții, romanii puteau apela la modele ilivffu deja existente și bine cunoscute. Prin urmare, nu se poate exclude faptul că, în „construirea noii Cibele romane", locuitorii Romei i-au atribuit zeiței unele abilități familiare lor și de obicei îndeplinite de alte zeități. În cazul specific al productivității agricole, modelul divin a coincis cu Ceres: echivalarea zeiței recoltei cu Mama Zeilor este documentată incontestabil de o inscripție (datând din jurul celei de-a doua jumătăți a secolului I d.Hr.) care atribuie epitetul *Ceres zeiței frigiene.* [1214]Inițial

1211 L u c R. II 610-613. Poetul care se joacă cu Frigia folosind termenul „ *Frugia"* : vezi ROLLER 1999, p. 298; VERMASEREN 1977C, p. 83.

1212 PLINIU, *Nat. Hist.* XVIII 16: *Se spune că în anul în care Maica Domnului a fost adusă la Roma, în vara aceea s-a produs o recoltă mai mare decât în zece ani precedenți.*

1213 Încă din secolul al VI-lea d.Hr., Grigore de Tours *(Lib. in glor. conf.* 76) mărturisește că în Galia se obișnuia ca statuia Cibelei să fie transportată cu o căruță peste câmpuri pentru a asigura productivitatea acestora: vezi Rlc^ARD 1969, p. 143, nota 3. Cf. LYD. *De mens. IV 49.* ROLLER 1999, P. 318 A SUBLINIAT, de asemenea, funcția zeiței de distribuitoare de prosperitate. Cf. VERMASEREN 1977C, p. 83.

1214 CIL V. n. 796. Cfr. LYD. *De mens.* IV 63. MACROB. *Sat.* I 21, 8, urmând speculații filozofice erudite , nu are nicio îndoială în a identifica *Mater Ma^m* cu pământul.

Cultul public metroaic era celebrat la Roma într-un mod foarte diferit față de Frigia: romanii au eliminat, de fapt, toate acele elemente moral nepotrivite și excesive care făceau parte din practicile cultice orientale.[1215] Cibela romană s-a distanțat oarecum de omoloaga sa orientală, permițându-i să fie pe deplin recunoscută și percepută ca o zeitate civică, atât de mult încât a fost imediat primită în *pomerium.* [1216]Prin urmare, era considerată o zeiță complet respectabilă și absolut pozitivă, atât de mult încât Cicero a descris jocurile în onoarea ei drept *maxime casti, sollemnes et religiosi.*[1217 1218 1219]În acest punct este ușor de înțeles motivul asocierii dintre *Mater Magna* și Livia: împărăteasa era cu siguranță celebrată ca fondatoare a familiei imperiale, dar în același timp calitățile sale morale și rolul ei pozitiv de distribuitoare de prosperitate erau exaltate. **3°**

Semnificații similare se potrivesc bine și cu un al doilea monument în care apare imaginea Cibelei cu capsule de mac ca atribut. Aceasta este faimoasa statuie în mărime naturală, păstrată acum la Muzeul Paul Getty din Malibu (Fig. 23): o figură maiestuoasă, de matroană, cu văl, este înfățișată așezată pe un tron, îmbrăcată abundent într-o tunică și o mantie. Pe cap poartă o coroană cu turele evidentă; mâna stângă ridicată, acum lipsă, ținea cel mai probabil un *timpan,* [21] în timp ce în mâna dreaptă, sprijinită pe genunchi, sunt vizibile spice de porumb și capsule de mac . Pe partea stângă a statuii se poate vedea o cornucopie și ceea ce pare a fi o cârmă, în timp ce în dreapta apare un mic leu cu capul ridicat, concentrat să-și privească doamna.

[1215] Cultul lui Attis, deși cu siguranță deja cunoscut în epoca republicană (vezi CATULLUS LXIII. Pentru mai multe detalii despre Attis lui Catul vezi BREMMER 2004, în special pp. 557-569. Despre Attis în Roma în timpul Republicii vezi BEARD 2012, p. 329; ROLLER S. 192979; 1985, p. 58, nota 137) , nu a fost recunoscut oficial în cadrul solemnităților religioase romane cel puțin până în secolul I d.Hr.: FASCE 1978, pp. 19-21.

1216 Cf. THOMAS 1984, P. 1506: «CIBELE A intrat în Roma și și-a ocupat locul în politica romană ca zeiță romană și națională ». Cf. și FASCE 1978, p. 14 și nota 22. Zeița orientală era în general avertizată ca fiind sălbatică și feroce: cf. BOGH 2012, pp. 32-33.

1217 Cic. *De* har. *resp.* 24. Caracterul puternic roman al celebrărilor în cinstea Cibelei este confirmat și de DION. HAL. *Ant. Rom.* II 19, 3-4. Aceasta nu înseamnă că romanii au uitat originea străină a zeiței: VARRO De *ling. Lat.* VI 15 și Cic. De har. *resp.* 24 susțin că numele festivalului derivă din greacă, în timp ce D. SERV. Georg . II 394 afirmă că ^ni în cinstea *Mater Ma^m* erau cântate în greacă. Despre *Megalensia* vezi BEARD 2012, p. 331; ALVAR 2008, pp. 282-284; ROLLER 1999, pp. 288-289; FASCE 1978, pp. 83-88; WILHELM 1988, pp. 81-82; VERMASEREN 1977c, p. 124-125.

[1218] Hotărârea similară Woon 1999, p. 120.

[1219] Astfel, ROLLER 1999, p. 313; SIMON 1997, nr. 54; THOMPSON 1996, p. 97; VERMAEREN 1977a, p. 85.

ra.[1220] [1221] [1222] [1223] [1224] [1225]Nu există nicio îndoială că sculptura este o reprezentare clară a Cibelei, așa cum o confirmă atributele prezente. Cercetătorii au observat însă că trăsăturile faciale ale femeii nu corespund unui portret ideal al zeiței: de fapt, ea pare puțin mai în vârstă, o circumstanță care, potrivit lor, ar confirma ipoteza reprezentării unei figuri feminine de rang înalt care a trăit cu adevărat.4 Cu toate [acestea] , au existat numeroase dificultăți în stabilirea identității sale: Margarete Bieber, care a dedicat o scurtă monografie statuii în cauză, a propus că este vorba de portretul Liviei. Cercetătorii au considerat că sculptura ar trebui datată în perioada antonină, o perioadă în care s-a dorit să se celebreze primul cuplu imperial (Augustus și Livia) ca model de referință pentru toate dinastiile ulterioare. În acest caz specific, ar fi fost Augusta comemorată ca *Mater Magna,* cu aluzii clare la rolul ei de progenitoare a liniei imperiale? [5] Cu toate acestea, teoria lui Bieber este considerată în prezent a fi necredibilă: în special, nu par oare trăsăturile somatice care apar în operele de artă ce pot fi atribuite cu mai mare certitudine Liviei să corespundă cu cele prezente în statuia din Malibu? [6] Astăzi, suntem mai înclinați să credem că personajul înfățișat este o matroană romană neidentificată, în timp ce unii cercetători au considerat probabilă posibilitatea ca acesta să fie portretul unei preotese a Cibelei? [7]

Din perspectiva mea, o astfel de posibilitate este destul de îndepărtată: sculptura este în mod clar o reprezentare a zeiței, iar admiterea unei asocieri atât de puternice (aproape o identificare) între zeiță și propria sa preoteasă , care este, de asemenea, reprezentată pe tron, pare o ipoteză riscantă și neconvingătoare. Personal, cred că este mai bine să suspendăm deocamdată judecata în ceea ce privește identificarea figurii feminine, menținând în același timp posibilitatea ca aceasta să fie portretul unei doamne din familia imperială. [1226]Într-adevăr, o reprezentare atât de prestigioasă, chiar și o asociere strânsă

[1220] SIMON 1997, n. 54; THOMPSON 1996, p. 97, n. 64; WREDE 1981, p. 220, n. 78; VERMAEREN 1977a, n. 311; BIEBER 1968, pp. 3-5; MICHAELIS 1882, p. 498, n. 68.

[1221] Cf. THOMPSON 1996, p. 97.

1222 Cf. THOMPSON 1996, p. 98; BIEBER 1968, p. 6.

1223 Vezi în special BIEBER 1968, p. 17. ROLLER 1999, p. 313 și WILHELM 1988, pp. 93-94 au fost de acord cu cercetătorul în recunoașterea personajului.

1224 În special, BARTMAN 1999, p. 222, n. 8 a inclus statuia printre monumentele atribuite în mod eronat Liviei. Cf. WREDE 1981, p. 220. SANDE 1985, pp. 228-229 a exclus identificarea Liviei, Agrippinei și Antoniei.

1225 În favoarea matronei, SIMON 1997, n. 54 («Eine nch nicht identifizierte vornehme Romerin»); THOMPSON 1996, p. 98. Pentru preoteasa, vezi BARTMAN 1999, p. 222, n. 8; WREDE 1981, p. 220 și mai ales BIEBER 1969, P. 40. THOMPSON 1996, p. 98 a admis și această posibilitate .

[1226] SANDE 1985, pp. 229-231, a identificat-o ipotetic pe Domitia Lepida (soacra lui Claudius și mama Mesalinei) drept destinatara portretului statuii, însă dovezile prezentate în sprijinul teoriei sale rămân neconvingătoare. Această recunoaștere nu s-a bucurat de o popularitate deosebită în rândul cercetătorilor.

cu zeița, ar fi potrivită nevoilor de propagandă ale unui membru al liniei conducătoare, căruia i s-a permis să fie asimilat zeităților. Înțelegerea statuii ca o reprezentare festivă a unei simple matroane romane, deși de rang înalt, presupune că aceasta se bucura de onoruri egale cu cele ale unei împărătesei, lucru extrem de puțin probabil.[1227]

Atributele asociate zeiței din statuia analizată confirmă conceptul de Cybele ca zeitate binevoitoare, strâns legată de concepte pozitive precum prosperitatea câmpurilor, simbolizată de spicele de porumb și semințele de mac, și, mai general, abundența, bunăstarea și bogăția, evocate de prezența cornucopiei. Cârma, în general un atribut comun al lui Tyche/Fortuna, ar putea fi o aluzie la capacitatea de a face norocul favorabil celor care venerau zeița:[1228] [1229] [1230]A avut sosirea ei în oraș scopul de a obține un triumf asupra inamicului cartaginez și, prin urmare, Cibela, întrucât originea cultului ei la Roma, era legată de victorie și de succesul întreprinderilor ? [1] Prin urmare, divinitatea înfățișată în statuia din Malibu nu coincide deloc cu terifianta *domina leonum* venerată în Orient, ci mai degrabă cu zeița matroană și binevoitoare tipic romană. [2] Această observație nu este lipsită de repercusiuni în ceea ce privește datarea sculpturii: de fapt, deși Margarete Bieber considera statuia un produs al epocii antonine, iar Henning Wrede s-a pronunțat în favoarea creării sale între anii 90 și 120 d.Hr., cercetătorii de astăzi par să fie de acord în a plasa data execuției sale în jurul mijlocului secolului I d.Hr., mai precis între anii 50 și 60 d.Hr.[1231] [1232]Perioada coincide aproximativ cu domnia

1227 THOMPSON 1996, p. 98, însă, nu a exclus această posibilitate .

[1228] Pentru cârmă, vezi VILLARD 1997, nn. 28-43; 58-72; 81-86 (Tyche); RAusA 1997, nn. 39-91 (Fortuna). WILHELM 1988, p. 95 a preferat să considere cârma un simbol al bunei guvernări.

1229 LIV. XXIX 10, 4-8. Cfr. WILHELM 1988, p. 81. Nu este o coincidență faptul că simulacrul zeiței din Pessinus a fost plasat în templul Victoriei înainte de construirea sanctuarului dedicat ei: cf. Liv. XXIX 14, 14.

1230 Nu ar fi fost potrivit să se înfățișeze portretul unei nobile importante sub deghizarea unei zeități străine și neprimitoare, ale cărei practici de cult orgiastic erau percepute ca rituri aberante moralității romane. Vezi THOMAS 1984, p. 1510; VERMASEREN 1977c, p. 96. Micul leu de lângă zeiță (care cu siguranță trebuie să fi clarificat și mai mult identitatea figurii divine) nu este deloc amenințător, ci dimpotrivă este îmblânzit, aproape ca și cum ar fi un fel de animal domestic; AARIGONI 1982, p. 9 a subliniat pe bună dreptate modul în care leul îndeplinește o funcție de gardian.

[1231] Antonine Age: BIEBER 1968, p. 15; WREDE 1981, p. 220. Mijlocul secolului I d.Hr.: SIMON 1997, n. 54; THOMPSON 1996, p. 98; SANDE 1985, p. 228; VERMASEREN 1977a, p. 85.

1232 LYD. *De mens.* IV 59. Cfr. D'ALESSIO 2013b, p. 441; ROLLER 1999, p. 315. SVET. *Claud.* 22 mărturisește modul în care împăratul a introdus noi sărbători religioase, dar din păcate nu specifică care anume. Nu toți cercetătorii au acceptat că reforma cultului Metroacus a avut loc în timpul domniei lui Claudius și au propus mutarea acestui eveniment în epoca Antoninilor. Despre această problemă, vezi SFAMENI GASPARRO 1985, pp. 57-58; FASCE 1978, p. 22. Despre etapele care au marcat sărbătoarea, vezi BORGEAUD (1996) 2006, pp. 143-148; FASCE 1978, pp. 23-71; VERMASEREN 1977c, pp. 113-124. BEARD 2012, PP. 332-333, ȘI-A EXPRIMAT recent rezervele cu privire la reconstituirea practicilor rituale propuse de cercetători, subliniind modul în care acestea

lui Claudius care, conform relatărilor lui Ioan din Lydus, a reformat cultul public al lui Metroacus prin introducerea unui nou festival (celebrat cu câteva săptămâni înainte de *Megalensia,* între 15 și 27 martie) bazat pe o serie de rituri în stil oriental. Conectarea execuției statuii cu noua politică religioasă promovată de Claudius nu pare a fi o operațiune deosebit de motivată: în reprezentarea zeiței nu există elemente care să susțină legătura ei cu divinitatea de origine frigiană; într-adevăr, imaginea corespunde cu cea a matronalei și respectabilei Cibele, tipică cultului roman original. Din păcate, locația monumentului este necunoscută; acesta a fost găsit la Roma și cel mai probabil inserat într-o nișă, așa cum demonstrează lipsa finisajelor de pe spate.[1233] [1234]În absența unor date suplimentare referitoare la contextul antic al sculpturii, nu este posibil să se formuleze ipoteze suplimentare cu privire la funcția sa, deși execuția atentă sugerează o destinație destul de prestigioasă.

Bijuteria de la Muzeul Kunsthistorisches și statuia de la Muzeul Paul Getty nu sunt singurele mărturii ale asocierii dintre Cybele și mac, deși sunt cu siguranță cele mai importante lucrări din punct de vedere artistic și cele mai bogate în implicații politice și religioase. Alte artefacte, deși destul de rare, confirmă fenomenul: de exemplu, un mâner fragmentar din bronz păstrat la Muzeul Calvet din Avignon. Pe partea inferioară a mânerului este vizibil bustul unei figuri feminine cu coroană cu turele, care ține o pateră în mâna stângă și două capsule de mac și un știulete de porumb în mâna dreaptă.6 Din păcate , nu se știe nimic despre proveniența și datarea acestui obiect și, prin urmare, este foarte dificil să se efectueze o analiză precisă a descoperirii. [Verma-] Seren a subliniat că nu există nicio certitudine că imaginea reprodusă poate fi atribuită Cibelei; cu toate acestea, atributele prezente par să susțină o astfel de recunoaștere.[1235]

La fel de enigmatică este iconografia unei plăci de bronz care trebuie să fi făcut parte dintr-o diademă sau o platoșă, găsită la Roma și acum în Antikesammlung din Berlin. [1236]Compoziția este categoric mai complexă decât artefactul precedent: o figură feminină drapată, împodobită cu o coroană cu turele, este așezată pe un tron bogat decorat, pe laturile inferioare ale căruia erau plasați doi lei mici (acum aproape complet pierduți). În partea de sus sunt vizibile două figuri miniaturale care țin o ghirlandă deasupra capului zeiței, care ține în poală un mic leu ghemuit și ceea ce pare a fi o capsulă de mac în

---

sunt „bazate pe aluzii antice destul de nespecifice la cultul zeiței, care ar putea să nu aibă nicio legătură directă cu acest festival de primăvară de la Ali".

1233 Vezi BIEBER 1968, pp. 3-4.

1234 VERMASEREN 1977b, nr. 12.

[1235] VERMASEREN 1977b, p. 4.

[1236] Cf. LANE 1985, p. 39 (placă pectorală). PICARD 1957, p. 60 nu a exclus posibilitatea ca aceasta să fie o *ocalm* (un fel de brățară sau guler) de tip metroacustic.

mâna dreaptă ridicată.[1237] De o parte și de alta a tronului apar două figuri masculine : în dreapta, un tânăr în veșminte orientală și cu o bonetă frigiană ține în mâna stângă un toiag de păstor inversat *(pedum)* , în timp ce în mâna dreaptă ridicată ține o floare (un lotus?). Pe cealaltă parte, este vizibil un bărbat gol , purtând o pelerină care îi acoperă umerii, o pălărie și sandale cu aripi; în mâna stângă ține caduceul , în timp ce în dreaptă o pungă mică cu bani . Partea superioară a reliefului înfățișează fața radiantă a Soarelui, sub care se află patru cai, în timp ce în câmp sunt vizibile chimvale și două flaute încrucișate. [1238]În acest caz, recunoașterea identităților figurilor este destul de simplă: cel mai probabil sunt *Mater Magna,* tovarășul ei Attis și Mercur, așa cum este confirmat de atributele lor asociate.[1239] [1240] [1241]Dimpotrivă, este mult mai greu de propus o lectură a întregii imagini, întrucât nu se cunosc nici data, nici funcția obiectului în cauză.5 [2] S-ar putea emite ipoteza că relieful era destinat să decoreze o bijuterie aparținând unui devotat al Mamei Zeilor (poate unui inițiat în misterele ei), așa cum ar părea să sugereze și prezența lui Attis și a zeului Sol, sau unui preot al zeiței/ [3]

1237 Cibela apare probabil și cu o capsulă de mac pe un relief păstrat la Muzeul Fitzwilliam din Cambridge: vezi GUILLAUME-COIRIER 2001, pp. 1039-1040. Despre leul ghemuit în poala zeiței, vezi MARGONI 1982, p. 9.

[1238]GUILLAUME-COIRIER 2001, p. 1038; LANE 1985, p. 39, nr. 81; Lane 1980, p. 17; VERMASEREN 1977a, n. 304; PICARD 1957, p. 59-61.

1239 Cf. LANE 1985, p. 39.

1240 Dificultatea de a propune o exegeză convingătoare a fost deja subliniată de PICARD 1957, p. 61.

1241 **Pentru** devotat/inițiat, vezi PICARD 1957, p. 60. Pentru preot, vezi LANE 1989, p. 17.

Obiectul prezenta și o a doua placă de bronz înfățișându -l pe Sabazio înconjurat de diverse simboluri.[1242] [1243] [1244] [1245] [1246] [1247]Este dificil de stabilit semnificația macului într-un astfel de context, dar prezența florii în mâna dreaptă a lui Attis și a ghirlandei de deasupra tronului sugerează că elementele vegetale trebuie să fi jucat un anumit rol în cultul metroacian.55

Pe baza reprezentării de pe relieful de bronz, este riscant să emitem ipoteza folosirii macilor în timpul celebrărilor în cinstea zeiței, dar există un monument care ar putea confirma această posibilitate. Pe un basorelief de marmură din epoca hadrianică, provenit din Lanuvium și aflat acum în Muzeele Capitoline, se află portretul unui arch-galo, principalul preot al Cibelei, clar vizibil.6 Bărbatul are părul lung, iar capul este împodobit cu o coroană [formată] din trei discuri, pe care sunt înfățișate bustul bărbos al lui Zeus (discul central) și două busturi ale lui Attis cu bonetă frigiană (discuri laterale). Preotul, care are un *torques cu protome de leu în jurul gâtului și cercei, poartă o robă lungă și subțire, în timp ce în centrul pieptului se află o* placă în formă de *naiskos* pe care apare bustul lui Attis în haine orientale. [7] În mâna stângă ține un coș plin cu fructe (probabil este prezent și un con de pin, deoarece pinul era arborele sacru al lui Attis), în timp ce în mâna dreaptă ridicată ține o capsulă de mac și trei crenguțe (de măslin sau mirt)? [8] În câmpul în relief sunt vizibile un *timpan,* două flaute, două chimvale, un recipient cilindric *(cista mystica)* și un bici? [9]

[1242] Despre iconografia lui Sabazio din relief, cf. LANE 1989, p. 17; LANE 1985, p. 39; LANE 1980, p. 18. Vezi și VERMASEREN 1977a, p. 82.

1243 LANE 1989, p. 16 a preferat să vadă o aluzie la utilizarea narcoticelor în cultul zeiței, fără a oferi detalii suplimentare.

1244 Conform lui PiETRANGELi 1951, p. 20 (singura care datează monumentul în perioada antonină), un simplu gal. Cel puțin din perioada antonină, arhigallo era considerat cel mai înalt ministru al cultului Mamei Zeilor, după cum confirmă o epigrafă în care preotul este descris ca *sacerdos Phryx maximus* (CIL VI, nr. 508). Cf. VERMASEREN 1977c, p. 98.

1245 Imaginea corespunde destul de fidel descrierii adepților Cibelei (foarte adesea disprețuitoare: cf. BEARD 2012, pp. 323-324 **și** mai ales pp. 343-345; ORLIN 2010, p. 101) oferită de surse epistolare: cf. VARRo *Sat. Menipp.* 135 Ceapă; LUCR. II 608-609; DION. HAL. *Ant. Rom.* II 19, 5; AP VI 234; Oh. *Fast. IV* 244; LUCAN. I 566; VAL. FLAcc. VII 635-636; MĂR. *Sare. Aur.* VIII 27; STATE. *Theb.* X 174; LUCIAN. *Tragod.* 114; FIRM. MAD. *Then err. prof rei.* 4, 2.

1246 Gow 1960, p. 89 a identificat greșit macul, crezând că obiectul este o rodie. Pinul a jucat un rol central în cultul Cibelei și al lui Attis: cf. D. SERV. *Aen.* IX 115; ARNos. *Adv. nat.* V 7, 4. Despre pinul folosit în timpul uneia dintre etapele festivalului *(Arbor intrat)* cf. BORGEAUD (1996) 2006, p. 144; FASCE 1978, pp. 49-51. Vezi și pinul în iconografia lui Attis: VERMASEREN-DE BOER 1986, **nn** . 89-100a.

1247 FiTTsCHEN-ZANKER 2012, n. 110; GUILLAUME-COIMER 2001, p. 1040; SIMON 1997, n. 122; CASSIERI-GHINI 1990, p. 170-172; VERMASEREN 1977a, n. 466; VERMAEREN 1977c, p. 99-100; SIMON 1966, p. 25, n. 1176; PiCT^RANGELi 1951, p. 20, nr. 29; Gow 1960, p. 89. Pentru instrumente muzicale cf. BÉLIS 1986, în special p. 22-24.

Având în vedere că toate aceste obiecte făceau parte din uneltele folosite de preot în timpul celebrării slujbei,[1248] [1249] [1250]Este posibil să includem macul printre ele? Personal, nu împărtășesc opinia lui Vermaseren, care a preferat să înțeleagă capsula nu ca pe o plantă reală, ci ca pe un *aspergil sub forma unui* fruct real de mac? [1] În acest caz, însă, este dificil să acceptăm simbolismul obișnuit de bun augur ca explicație pentru prezența capsulei în mâna protopreotului, deoarece contextul iconografic este destul de diferit de imaginile examinate anterior, iar asocierea dintre mac și spice de porumb nu este subliniată în relieful examinat. Problema este, prin urmare, de a stabili motivul pentru care un preot al *Mater Magna* ar fi folosit și ar fi inclus macul printre obiectele de cult. În acest sens, trebuie amintit că acțiunile rituale orientale implicau o bună doză de autoviolență, exprimată destul de clar în relief prin prezența biciului. Preoții Mamei Zeilor trebuiau să se autoflageleze și să se automutileze, care inițial constau în tăieturi adânci la nivelul brațelor și uneori culminau cu autocastrare. [2] Astfel de operații implicau, în mod firesc, dureri intense pentru cei care se supuneau unor astfel de torturi și, întrucât cunoașterea acțiunii analgezice a opiului era bine cunoscută la acea vreme,[1251] Prezența macului se datorează probabil utilizării latexului său, care ar fi

[1248] HOM. *Imn.* XIV 3; CALLIM. F. 761 Pfeiffer; VARRO Sat. *Menipp.* FF 132; 139-140 Cebe; LUCR. II 618-620; CATULL. LXIII 27; STRAB. X 3, 13; Dioo. Sic. III 7; PROP. III 17, 35; IV 7, 61; Ov. Rapid. IV 183; 212; 342; VAL. FLAcc. I 319; II 582-583; III 231-233; SENATORUL Epist. 108, 7; AUGUST. *De* civ. *dei* VII 24. CASSIERI-GHINI 1990, p. 172 au considerat obiectele drept atribute ale lui Cybele, dar nu au furnizat dovezi care să susțină teza lor.

[1249] VERMASEREN 1977a, p. 153; VERMASEREN 1977c, p. 99. Piet^rangeLi 1951, p. 20 a emis ipoteza că crenguțele au fost introduse în interiorul **unui** obiect cilindric ținut în mâna bărbatului, formând un fel de stropitoare. Cf. SIMON 1966, p. 26.

1250 CALLIM. F. 761 Pfeiffer; LUCAN. I 567; MARTIAL. XI 84; VAL. FLAcc. III 233-234; STAT. *Theb.* X 170-172; MĂR. Sare. aur. VIII 27; LUCIAN. *Tragod.* 113-116; D. SERV. Aen. IX 115; CLAUD. Răpirea. *Pro.* II 269; TERTUL. Apol. 25; IAZ. *Peristef.* X 1061. Astfel de practici trebuiau probabil să aibă loc în timpul zilei sângeroase (24 martie): cf. BARBĂ 2012, p. 333. Preoţii eunuci din Ci bele sunt amintiţi de numeroase surse: AP VI 51; 217-220; 234; 237; LUCR. II 615; VARRO Sat. Menipp. F 140 Ceapa; CAHULL. LXIII 12; 34; VERG. Aen. IX 617; HOR. Sat. I 2, 120; Oh. Maestru. III 537; Fast. IV 183; 221-244; SEN. Epist. 108, 7; SIL. IT. XVII 20; MARTIAL. III 92; Iov. VI 511-513; LUCIAN. Chronosol. 12; ATENA. IV 134b; HIST. AUG. Eag. 7, 1-3; LACT. Div. inst. I 21; V 9; APNoB. Adv. *nat.* V 7; AUGUST. Din civ. din II 7; VII 24; 26. Cu toate acestea, este dificil de stabilit dacă arhanghelii de origine romană practicau castrarea: de fapt, emascularea era interzisă prin lege cetățenilor romani, cel puțin din vremea lui Domițian (cf. SVET. Domit. 7,1; Digest D'LVIII, D'LVIII, 28, 28; 2013b, p.445). ARNOB. Adv. *nat.* V 7 se referă la unaphylia galli, confirmând că castrarea nu era coercitivă. Deja Varro (Sat. Menipp. F 236 Cèbe) condamna o astfel de practică. Cf. și D'APESsio 2013b, p. 458; BEARD 2012, p. 324 („Castrarea era cu siguranță interzisă") și FASCE 1978, p. 15. VERMASEN 1977c, p. 98 susținea că doar galii (și arcigalii) din Orient puteau practica eviratio, în timp ce aceasta rămânea interzisă preoților de origine romană. Sui Gal in Rome cf. D'ALESSIO 2013b, în special pp. 444-448 și pp. 455-458.

1251 Vezi de exemplu CELS. II 33, 2; V 23, **1**; V 25, **1**; PLIN. *Nat. Hist.* ^XXII 77. Pentru mai multe detalii despre utilizarea anestezică a macului, vezi secțiunea dedicată proprietăților sale, *supra,* pp. 22-28.

atenuat semnificativ suferința. Întrucât basorelief-ul datează din epoca domniei lui Hadrian, o perioadă în care riturile frigiene erau deja recunoscute public chiar și la Roma, a fost posibil, prin urmare, să fie înfățișat preotul Cibelei cu toate instrumentele care caracterizau celebrarea cultului, printre care, evident, s-ar fi putut afla și macul.

6.

MACUL ÎN CONTEXTUL UNUI ÎNMORMÂNTARE

I SARCOFAGE CARE REPREZINTĂ MITUL LUI ENDYMION ȘI ARIADNEI: SOMNUS ȘI SOMNUL MORȚII

De-a lungul a o sută de ani, începând cu puțin înainte de mijlocul secolului II Din secolul d.Hr. (perioada hadrianică târzie) până la mijlocul secolului al III-lea d.Hr. (în jurul domniei lui Gallienus), asistăm la producerea unui număr mare de sarcofage (în jur de o sută zece) care prezintă pe latura lungă episodul mitic al somnului lui Endymion și sosirea consecventă a Selenei pentru a-l vizita pe tânărul adormit.[1252] Această iconografie a fost utilizată în domeniul funerar doar în epoca imperială: de fapt, nu se cunoaște niciun precedent grecesc.[1253] Cel mai cunoscut mit al lui Endymion este plasat pe Muntele Latmus, situat lângă Milet, în Caria:[1254] Conform locuitorilor din Heraclea de pe Latmus, eroul era un păstor care se retrăsese la munte cu boii săi; din acest motiv, în acel loc, pe lângă mormântul său situat într-o peșteră, i-a fost dedicat un liOurov.[1255] [1256]Se credea că aceeași regiune a fost scena poveștii de dragoste dintre tânăr și Selene, menționată deja de Sappho: 5 Tocmai în peștera de pe Latmus cobora zeița lunii în fiecare seară, pentru a-și întâlni

---

[1252] ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 317.

[1253] LOCHIN 1990, p. 608.

1254 Endymione este definit ca *Latmius Endymion* din Ov. *Haine uimitoare.* III 83 și din GRANNY. Dion. XLVIII 668 (AátJ.uoç 'EváuJ.lírov), în timp ce VAL. FLACC. VIII 28 *Latmius îl consideră Venator,* transformându -l astfel din păstor în vânător. Ov. *Mean.* II 299 Latmius îl numește *erou.* Există, de asemenea, o tradiție peloponesiană a poveștilor despre Endymione: cf. AGAPIOU 2005, pp. 19–21 (cu surse antice conexe).

1255 Pentru mormântul din peșteră: STRAB. XIV l, 8. Peștera eroului este menționată și de APOLL. RHOD. IV 57; QUINT. S^^. X 127-128; SCHOL. *Theocr.* III 49-5 lb. Pentru aSurov: PAUS. V ı, 5. *PMG* 119 F Adesp. 1037 atestă existența unei tradiții care îl considera pe Endymion drept fondatorul de fapt al orașului.

[1256] SAPPH. E 199 Voigt. Cf. de asemenea NICAND. F 24 Schneider; APOL. RHoo. IV 57-58; CURAT. II 15, 15-16; APTEM. IV 47; IGIENĂ. *Fab.* 271; SCOL. *Theocr.* III 49-5 lb. Cf. de asemenea *Anth. lat.* 33 R!.

zilnic iubitul păstor. [1257]Conform celei mai comune versiuni, Selene se ruga lui Zeus să-i îndeplinească tânărului o dorință: acesta a decis să doarmă pentru totdeauna, rămânând astfel nemuritor și veșnic tânăr. [1258]Această variantă a mitului lui Endymion s-a bucurat de o mare popularitate în antichitate: somnul în care se cufunda a devenit proverbial.[1259] Conform unei alte versiuni a poveștii, însuși zeul somnului , Hypnos, s-a îndrăgostit de tânăr: din acest motiv l-a adormit cu ochii deschiși, pentru ca acesta să se poată bucura mereu de frumusețea privirii sale.[1260]

Scena înfățișată în general pe sarcofagele romane prezintă sosirea Selenei care, hotărâtă să coboare din car, se pregătește să ajungă la iubitul ei, de obicei înfățișat întins și adormit adânc (Fig. 24).[1261] [1262] [1263] [1264]Alături de personajele principale, apar adesea și altele care contribuie la îmbogățirea compoziției: printre numeroasele figuri prezente (personificarea Muntelui Latmus, cea a Gaiei-Tellus, Cupidini dolofani, nimfe locale, unul sau mai mulți dintre tovarășii lui Endymion etc.), iese în evidență un bărbat, de obicei tânăr, uneori înaripat, care ține într-o mână o plantă de mac (recunoscută prin prezența uneia sau mai multor capsule), în timp ce cu cealaltă este ocupat să toarne conținutul unui corn pe capul tânărului. [u] Identificarea sa este acum aproape sigură: este Somnus, cel care se apropie de Endymion pentru a-i favoriza somnul veșnic . 13 Acest lucru este subliniat în special de prezența macului,
„...care evident trebuie înțeleasă aici ca **papaver somn * (erum) și* a cornului , în interiorul căruia se afla lichidul soporific. Legătura dintre zeul somnului și plantă este perfect de înțeles, deoarece ambele sunt capabile să inducă somnolență: primul prin acțiunea sa divină, cea de-a doua datorită latexului

---

1257 Ps. THEOCR. XX 37-39; SCHOL. *Apoll. Rhod.* IV 57-58; SCHOL. *Theocr.* III 49-51a; CIC. *Tusc.* I 92; Ov. *Am.* I 13, 43-44; *Her.* 18, 61-66; VAL. FLACC. VIII 28-31; LUCIAN. *^ml. deor.* 11; QUINT. S^^. X 128-132; NONN. *Dion.* XIII 554-556. Scepticul PAUS. V **1**, 4: după unii, Selene ar fi fost îndrăgostită de Endymion; din această uniune s-ar fi născut cincizeci de copii.

1258 APOLOD. *Bibl.* I 7, 5; ZENOB. III 76 Lelli. Potrivit lui Ov. *A.m.* I 13, 43-44, somnul a fost cauzat de însăși zeița lunii.

1259 Dincolo de ZENOB. III 76, cf. DIOGENIAN. IV 40. Visul Endymionei este menționat și de PLAT. *Phaed.* 72c; AluSTOT. *Eth. No.* X 8.7; THEOCR. III 49–50; AP V 165; CIC. *Tusk.* I 92; *În cele din urmă. bine. și rău.* V 20, 55; Sum. sv ***Totul ô7rVOov Ka6e6&iç.*** Într-o epigramă din *Antologia latină* (I 33 R. [2]), care tratează întâlnirea dintre Selene și Endymione, Muzele sunt rugate să favorizeze un *carmen lent,* probabil să nu-l trezească pe tânăr. Despre somnul proverbial cf. AGAPiou 2005, pp. 29–30. De asemenea, Sister 2001, pp. 71-72 în favoarea marii popularități a mitului.

1260 LICYMN. *PMG* 771; DIOGENIAN. IV 40; Sumă. sv ***EvôvjJiatvoç v1rVov Ka6e6&iç.***

1261 ZANKER-EWALD (2004) 2008, pp. 103; 317.

1262 Acest lucru este valabil mai ales în cazul exemplarelor ulterioare: ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 107.

1263 Un caracter sigin cu aceleași atribute apare în mai multe exemple: cf. LO CHIN 1990, **nn** . 68; 72-74; 79; 83; 94; 99; GABELMANN 1986, nn. 52; 61; 66; 70; 78; 80; ROBERT (1897) 1969, nn. 49-51; 53; 58; 65; 71-712 ; [72] ; 79; 80-81; 83.

1264 GABELMANN 1986, p. 740 a subliniat cum adăugarea lui Somnus în sarcofagele lui En^lmon este o noutate iconografică întâlnită doar din epoca imperială timpurie.

său. Numeroase reprezentări iconografice mărturisesc clar această asociere: în unele dintre acestea, datând diverse între secolele I și IV d.Hr., *Somnus* este înfățișat sub forma unui Erote înaripat, adormit profund, ținând în general două capsule de mac în mâna stângă. [1265]Unele reproduceri din bronz ale zeului (datând între secolele I și II d.Hr.) îl înfățișează ca un tânăr gol, cu o pereche de aripi mici plasate pe tâmple; una sau mai multe capsule de mac sunt vizibile în mâna stângă, în timp ce cu dreapta este hotărât să toarne lichidul din corn. [1266]Meșterii care au decorat sarcofagele cu mitul lui Endymion, conform canoanelor vremii, l-au înfățișat pe zeul somnului respectând cea mai comună iconografie a sa." Sursele literare atestă, de asemenea, relația strânsă dintre mac, corn și Somnus: Ovidiu menționează *papavera fertilă* găsită lângă peștera zeului, în timp ce Lucian, descriind peisajul din jurul orașului viselor (unde domnește Hypnos), menționează macii și mandragorele.16 Și mai interesant este un pasaj de Silius Italicus, în care Juno îl instruiește pe Somnus să-i inducă un somn profund lui Hannibal: [zeul ajunge] apoi în tabăra cartagineză, aducând cu el niște maci, pe care îi pune în cornul său.i7 Conform informațiilor furnizate de poetul latin, s-ar putea emite ipoteza că lichidul conținut în recipient este latexul obținut din capsula plantei, adică opiu.u [Aceasta] motivează reprezentarea pe sarcofage a zeului cu coarne: el îl induce pe Endymion să adoarmă prin utilizarea sucului soporific, despre care se știa

Proprietățile sale narcotice sunt recunoscute de mult timp. [1267]Reprezentarea neobișnuită de pe sarcofage a întregii plante în mâinile lui Somnus, mai degrabă decât capsulele mai comune reprezentate în mod normal în iconografia zeului, poate fi justificată de dorința de a sublinia rolul *macului* , care era rezervat adormirii lui Endymion pentru eternitate, o sarcină care ar fi necesitat o cantitate mare de opiu și, prin urmare, utilizarea mai multor

14 Vezi LOCHIN 1990, **nr** .2-4; 11-31; 34; MANSUELLI 1958, **nr** .106-109.

15 Vezi LOCHIN 1990, **nn** .44; 49; 51-52; 55-56. Cea mai faimoasă statuie, datând din perioada hadrianică, este cea păstrată la Muzeul Prado, dar cele patru capsule vizibile astăzi sunt rezultatul restaurării moderne (LOCHIN 1990, n. 41). Un sardonix prezintă aceeași iconografie: vezi LOCHIN 1990, n. 58. Savantul a propus, de asemenea, să se distingă reprezentările lui Sornnus sub forma unui Cupidon (pe care o inscripție atestă identificarea sa) de cele ale unor simpli eroți cu atributele zeului: LOCHIN 1990, p. 607.

16 Ov. *Met.* XI 605; LUCIAN. *VH* II 33. Chiar și în tradiția orfică, parfumul atribuit lui Hypnos este tocmai cel al macului: ORPH. Hymn. LXXXV.

17 SIL. IT. X 340-352. Pentru o examinare a pasajului, vezi *mai sus,* pp. 127-129.

18 WiinSCHE 2012, p. 368, descriind un sarcofag cu mitul lui Endirnion păstrat în Gliptoteca din München, a considerat fluidul din corn a fi *Mohnsaft.* Vezi și KOCH-SICHTERMANN 1982, p. 145.

1267 **În acest** sens, vezi *mai sus,* pp. 22-28.

capsule.[1268] [1269] [1270] [1271] [1272] [1273]

Evident, prezența lui Somnus și însăși somnul în care cade tânărul îndrăgostit trebuie să fie legate de moarte/ [1] în special de cea a defunctului căruia i-a fost dedicat sarcofagul. Totuși, în opinia mea, acest somn nu a fost conceput într-o lumină negativă: somnul favorizat de mac trebuie mai degrabă să fi fost văzut ca o torpoare benefică și senină, o odihnă placidă și liniștită, care l-ar fi însoțit veșnic pe Endymion (și, în același timp, pe defunct), lipsindu-l de grijile și preocupările vieții.22 Având în vedere legătura strânsă dintre somn și moarte/ [3,] este posibil să se emită ipoteza unui simbolism al *papaver somnife rum* legat de moartea însăși? În opinia mea, fără a nega evidenta sa semnificație funerară , planta nu ar trebui înțeleasă ca un adevărat simbol al morții (cum ar fi, de exemplu, craniul creștin), ci mai degrabă ca o aluzie la somnul veșnic/ [4] Din acest motiv, pe capacele unor sicrie (secolele II-III d.Hr.) apare portretul defunctului ținând într-o mână niște capsule de mac, care trebuie să fi făcut aluzie la odihna veșnică favorizată de somnul morții/ [5] cumva „exorcizat" prin liniștea calmă a somnului în care se abandonau defuncții.[1274] [1275] Capacul unui sarcofag comandat pentru un copil, păstrat în Muzeele Capitoline (datat la *începutul* secolului al IV-lea d.Hr.), prezintă

[1268] Există însă sarcofage în care Somnus apare doar cu cornul, fără maci: vezi LOCHIN 1990, nn. 70-71; 78; 104; 107.

1269 Strânsa relație dintre somnul lui Endymion și moarte este atestată de Tusc . *C.* **I** 92 **;** De *fin. bon. et mal.* V 20, 55.

1270 Vezi în special **Luca** III 904-905.

1271 Deja HES. *Theog.* 211-212; 756 îl consideră pe Hypnos fratele lui Thanatos (cf. și **AELIAN.** *Var. hist.* II 35) , în timp ce HOM. *n.* XIV 231; XVI 672 susține că sunt frați gemeni. Pentru legătura dintre somn și moarte, vezi **OGLE** 1933, pp. 81-86; pp. 114-117 (index de surse); **MAINOLDI** 1987, pp. 10-22; **SORABELLA** 2001, p. 70, nota 23. Pe baza mărturiilor antice culese, **OGLE** 1933, p. 84 a înțeles metafora somnului morții ca expresia unei convenții pur literare și a exclus difuzarea acesteia la nivel popular. *Contra* **MAINOLDI 1987** , p. 9 și în special **TURCAN** 1999, p. 93 (cu care sunt de acord): «[Mitul lui Endymion] trebuie să corespundă unei idei comune despre moarte ca o *moarte latentă».* **TAILL^DAT** 1965 [2] , p. 56 a considerat AMSTOPH. F 504 Kassel-Austin ca dovadă a utilizării comune a metaforei.

1272 Opiul este mortal numai dacă este luat în doze excesive: cf. deja **NICAND.** *Alex.* 433-464 și în special **Diosc.** IV 64, 3: **GALEN.** XIII 273 Kuhn; **APPLE.** *De mag.* 32.

1273 Cf. CuMONT 1942, pp. 398-399. Cf. **MOMNO-VIACAVA** 2003, n. 209 (totuși, mâna dreaptă care ține macii este rezultatul restaurării). CUMONT 1942, pp. 396-397 considera prezența macului ca o dovadă că defunctul este cu adevărat mort și hotărât să-și doarmă ultimul somn. Conform lui VERG. Geor g . IV 541-546, *Lethaea papavera* este o ofrandă infernală adusă lui Orfeu: cf. *supra,* pp. 69-77.

[1274] Cf. TURCAN 1999, p. 91. MAINOLDI 1987, p. 45 a susținut că, dacă, pe de o parte, somnul face moartea mai puțin atroce și periculoasă, pe de altă parte, acesta este parțial influențat negativ de „sora" sa.

1275 Fn"I'sCHEN-ZANKER 2014, p. 168-170, n. 195; ZANKER-EWALD (2004) 2008, fig. 40.

portretul copilului ținând în mână două capsule de mac (Fig. 25): părinții au ales probabil această iconografie pentru a-i ura nefericitului *lor* copil o soartă binevoitoare în viața de apoi, unde să doarmă liniștit, fără să sufere nicio durere.

Mitul lui Endymion, menționat anterior, se potrivește perfect pentru a fi reprezentat pe monumentele funerare, întrucât tânărul păstor se pretează la a fi asimilat defunctului.[1276] Paul Zanker a subliniat pe bună dreptate cum episodul mitic este caracterizat de ambivalența sa, oferind posibilitatea unei duble lecturi: pe de o parte, mortul, la fel ca adormitul, nu mai este capabil să perceapă lumea exterioară; pe de altă parte, însă, a fost lăsată deschisă posibilitatea ca el, tocmai pentru că dormea, să se trezească mai devreme sau mai târziu? [1277]Valoarea consolatoare a unei astfel de povești dă naștere speranței unei noi întâlniri: deși starea lui Endymion este ireversibilă, utilizarea mitului a atenuat durerea pierderii, ajutând astfel membrii familiei să accepte tristul eveniment.[1278 1279]

Oare „închisoarea soporifică" în care este forțat Endymion îi permite tânărului să-și păstreze frumusețea, care nu se va estompa niciodată, făcându-l astfel similar nemuritorilor? [1] În acest sens, Maria Vittoria Cerniti a reconsiderat semnificația mitului lui Endymion, în sensul că el nu se bucură de un fel de nemurire, ci este lipsit de propria mortalitate . Imposibilitatea de a se trezi din somn îl face imun la fluxul

1276 Astfel, deja JAHN 1847, pp. 51-52, cu care TURCAN 1978, p. 1713 și p. 1728, sunt de acord; GABELMANN 1986, p. 742. Cf. ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 104. Cic. *Tusc.* I 92; *De fin. bon. et mal.* V 2O, 55 consideră somnul lui Endymion similar morții.

1277 ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 102; ZANKER 2OO2, p. 176.

[1278] Valoarea consolatoare a fost deja recunoscută de BOYANCÉ 1928, p. 97. GABELMANN 1986, p. 742 a susținut că reprezentarea funerară a mitului lui Endymion ar fi legată de un fel de speranță escatologică, pentru care nu a oferit explicații suplimentare. Pentru ireversibilitatea somnului, vezi TURCAN 1978, pp. 1714-1715. Adesea, în friza mormântului sunt prezenți unul sau mai mulți Cupidini care țin o torță inversată în semn de doliu : ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 104; ZANKER 2OO2, p. 176.

[1279] Vezi KoORTBOjiAN 1995, p. 66.

timpul, întrerupând „curgerea vieții către ineluctabilă (pentru alți oameni) bătrânețe și moarte": Endymion cade, așadar, într-o condiție care exclude atât moartea, cât și procesul vital, care include trezirea și participarea activă la viața de zi cu zi.[1280] [1281] [1282] [1283] [1284]Chiar și defuncții , ale căror sarcofage care înfățișează întâlnirea dintre zeița lunii și iubitul ei erau rezervate, puteau beneficia de acest fel de „salvare" de destinul muritor. Adormirea face ca defunctul să cadă într-o stare de suspensie între viață și moarte: nici complet dispărut, nici cu siguranță viu. Această soartă le-ar fi permis să scape de anihilare, de distrugerea corpului: în esență, nu ar deveni niciodată cadavre, ci ar fi fost întotdeauna păstrați de condiția lor de somn veșnic.

În cele din urmă, Franz Cumont a avansat o interpretare „filosofică" a mitului lui Endymion: potrivit savantului belgian, povestea de dragoste dintre Selene și chipeșul păstor trebuia citită într-o cheie stoică și neopitagoreică. Odată ce experiența pământeană se terminase, sufletul era în sfârșit liber să ajungă la casa sa cerească, care coincidea cu luna. Oare și-a încheiat el, așadar, argumentația cu propunerea de a extinde acest concept și la sarcofage, considerându-le o expresie a religiozității romane? [4] Totuși, o astfel de exegeză, deși efectiv atestată de anumite surse literare? [5] nu pare deosebit de potrivită pentru a explica imaginile înfățișate pe monumentele funerare: ar fi oare necesar să admitem că cele o sută zece sarcofage care înfățișează mitul lui Endymion au fost comandate de personalități care aderă la doctrinele filosofice stoice și neopitagoreice, fapt dificil de demonstrat? [6]

După examinarea principalelor interpretări ale mitului, așa cum sunt interpretate dintr-o perspectivă funerară, este necesar să aprofundăm o analiză mai specifică a monumentelor individuale: fiecare are propria istorie și poate oferi informații valoroase cu privire la motivul alegerii imaginii și la

[1280] CERCHI 1986, p. 134.

[1281] Vezi în special CERUTII 1986, pp. 137-138. În sprijinul acestei ipoteze, cercetătorul a reamintit AP II 554, care afirmă că este posibil să scapi de moarte prin somn. În cazul specific în care sarcofagul era destinat unei femei, ZANKER-EwALD (2004) 2008, pp. 104 și 106; ZANKER 2002, pp. 177-178 au propus o asociere între zeița lunii și defuncta care, în timpul nopții, se întorcea să-și viziteze soțul în vis. Vezi KOORTBOJIAN 1995, pp. 109-110; CUMONT 1942, p. 247.

1282 CUMONT 1942, pp. 248-250. O ipoteză similară apare deja în BOYANCÉ 1939, p. 321. Vezi și NILSSON 1988 [4], p. 545.

1283 Cf. PLOT. *Defac. in orb. lun.* 945A-B; TERTULL. De *anim.* 55. Iubirea Selenei ar indica atracția pe care luna o exercită asupra sufletelor după ce acestea au părăsit trupul: cf. TURCAN 1978, p. 1705. Unii cercetători (în special BOYANCÉ 1939, pp. 319-321) au recunoscut într-o satiră menippeană a lui Varro, intitulată *Endymiones* (FF 101-107 Cèbe), referințe la migrația sufletelor și întoarcerea lor pe Lună. Teoria lui Boyancé a fost acum mult redusă: cf. AGAPIOU 2005, p. 40. Pentru o analiză a interpretării filosofice a mitului, vezi AGAPIOU 2005, pp. 39-44.

1284 Sunt întru totul de acord cu NOCK 1946, p. 154 în ceea ce privește improbabilitatea acestei ipoteze. Cercetătorii au considerat acum interpretarea lui Cumont ca fiind nesatisfăcătoare, subliniind cum acesta a pornit de la texte de înaltă speculație filosofică, de altfel destul de târziu, pentru a explica

personajele înfățișate. Într-un sarcofag păstrat în biserica Sfântul Paul din afara zidurilor din Roma[1285] (începutul secolului al III-lea d.Hr.) în centrul scenei apare o figură feminină nudă (așezată într-un car tras de doi tauri), recunoscută ca fiind Afrodita/Venus. În dreapta, lângă zeiță, o a doua figură feminină, bogat drapată și cu capul acoperit cu voal, poate fi văzută grăbindu-se spre Endymion, care doarme, întins în colțul din dreapta jos. Această figură este evident Selene, a cărei postură și îmbrăcăminte deviază de la iconografia obișnuită, care necesită o mișcare mai calmă și o îmbrăcăminte ușoară ce uneori lasă un sân descoperit .[1286] Prezența zeiței iubirii este, de asemenea, neobișnuită: [1287]în acest sens s-a sugerat interpretarea imaginii ca fiind reuniunea dintre soț (Endymion) și soție (Selene), o întâlnire care are loc sub patronajul lui Venus, în timp ce rochia care o înfășoară pe Selene a fost interpretată ca o rochie de mireasă.[1288]

Mai complexă este exegeza unui sarcofag conservat la Muzeul Metropolitan de Artă din New York (începutul secolului al III-lea d.Hr. - Fig. 26)/ [1] Inscripția de pe latura lungă mărturisește că monumentul funerar a fost rezervat unei femei pe nume Claudia Arria, care a murit la vârsta de cincizeci de ani, și i-a fost donat de fiica sa, Aninia Hilara/ [2] Pe partea superioară a frizei, corespunzătoare reprezentării Selenei, a fost inserat portretul defunctei: acest lucru a condus la presupunerea rezonabilă că intenția dedicatarului a fost de a o asocia pe mama sa cu zeița lunii. [1289]În acest caz, nu este admisibil să ne

---

un fenomen care trebuie, în schimb, conectat la sentimentul și cunoașterea mitică comună: vezi TURCAN 1978, pp. 1707-1708 și în special pp. 1712-1713. Vezi și îndoielile exprimate de NOCK 1946, pp. 144-145; 152. LOCHIN 1990, p. 609 a considerat, în schimb, interpretarea filosofică fiabilă.

37 ZANKER-EWALD (2004) 2008, fig. 89; LOCHIN 1990, n. 72; GABELMANN 1986, n. 80; ROBERT (1897) 1969, n. 81.

38 Cfr. ad exemplu GABELMANN 1986, **nn** . 64; 69; 73; 78; 81.

39 ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 105; GABELMANN 1986, p. 741; KOCH-SICHTE^ANN 1982, p. 146.

40 ZANKER-EwALD (2004) 2008, pp. 105-106. KOORTBOJIAN 1995, pp. 75-78 a evidențiat valoarea amoro-conjugală a mitului în contextul funerar, intitulând emblematic paragraful dedicat acestei teme *Perpetuaee nuptiae* . Vezi și TURCAN 1978, p. 1730; GABELMANN 1986, p. 742. Totuși, s-ar putea emite ipoteza unei inversări a rolurilor, interpretând scena ca fiind întâlnirea unei tinere mirese cu soțul ei decedat. Prezența unor amorți are probabil scopul de a sublinia legătura amoroasă dintre personaje.

41 ZANKER-EwALD (2004) 2008, fig. 37; KOORTBOJIAN 1995, p. 77; PAPASTAVROU 1992, n. 8; GABELMANN 1986, n. 81; ROBERT (1897) 1969, n. 83.

4Z Vezi SORABELLA 2001, p. 67-69.

43 ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 106.

44 Vezi ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 324. Vezi și SoRABELLA 2001, p. 78.

45 ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 106 nu au exclus posibilitatea ca sarcofagul să fi fost comandat de un alt client pentru un decedat de sex masculin; ulterior, portretul defunctului a fost

gândim la manifestarea unui sentiment de iubire în sens strict, ci mai degrabă la o aluzie la iubirea filială/ [4] Poate că Aninia Hilara a ales mitul lui Endymion pentru a-i ura mamei sale o soartă fericită în viața de apoi, unde și ea s-ar putea bucura de viziunea constantă a iubitului ei. Așa cum a subliniat corect Paul Zanker, această poveste nu era poate cea mai potrivită pentru a exprima afecțiunea între rude de același sex, dar «circumstanțele care ar fi putut duce la această alegere sunt atât de variate încât ar fi inutil să le discutăm»/ [5] Artistul care a creat basorelieful a decis să insereze o variantă în tradiția iconografică acum consolidată: în fundalul lui Endymion este vizibil bustul unei figuri feminine care ține în mâna stângă o plantă luxuriantă de mac, în timp ce cu dreapta toarnă lichidul din corn peste tânărul adormit. Este clar că nu ne aflăm aici în prezența lui Somnus, deși sunt înfățișate atributele sale caracteristice: personajul a fost identificat ca Nox, personificarea nopții (Fig. 27)/ [6] În acest caz, așadar, zeița este cea care îndeplinește sarcina de a induce somnul veșnic; Această reprezentare este perfect logică dacă ținem cont de faptul că noaptea, imaginată de Ovidiu cu capul înconjurat de maci , este purtătoarea somnului./ [7] Prezența obișnuită a lui Somnus cu maci se regăsește pe un sarcofag dedicat unui copil;4 [8] în acest caz, mitul lui Endymion este folosit ca expresie a iubirii părintești: compararea copilului cu păstorul din Latmus echivala cu urarea - unui destin de odihnă liniștită, lipsită de orice fel de tulburare./ [9]

Demn de menționat este un alt sarcofag păstrat la Luvru (circa 230 d.Hr.), în care chipurile zeiței lunii și ale iubitului ei au fost lăsate neterminate, cel mai probabil pentru a înfățișa ulterior trăsăturile unui cuplu căsătorit. [0] Mormântul fiind probabil rezervat con
ținând în mână rămășițele unui bărbat, imaginea a fost văzută ca o dorință

reelaborat, iar întregul monument a fost reutilizat pentru înmormântarea Claudiei Arria.

[46] ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 322; PAPASTAVROU 1992, n. 8. Nox apare în mitul lui Endymion din Anth. *Lat.* 81, 21-24 R. [2] .

[47] Vezi Ov. *Fast.* IV 661-662. Despre pasaj, vezi *mai sus,* pp. 119-121.

[48] ROBERT (1897) 1969, nr. 49.

[49] HUSMNSON 1996, p. 102; ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 106.

[50] ZANKER-EWALD (2004) 2008, fig. 91; LOCHIN 1990, n. 73; GABELMANN 1986, n. 70; ROBERT (1897) 1969, n. 72. ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 319 au observat cum Endymion se bucură

pentru o reuniune între cei doi îndrăgostiți:[1290] [1291] [1292] [1293] [1294] [1295] Prin urmare [1296], este celebrarea unei legături de dragoste eterne, pe care nici măcar somnul morții nu ar putea-o rupe. Aceste semnificații sunt menționate și de grupul de Cupidoni care o înconjoară pe Selene și o ghidează spre iubita ei.52 Scena în sine nu diferă prea mult de reprezentările obișnuite ale mitului: și în acest caz apare figura lui Somnus, gol, cu planta de mac și portretizat în actul de a întoarce cornul peste capul tânărului. Cu toate acestea, Endymion apare aici sub înfățișarea unui vânător/ [3,] așa cum o demonstrează prezența a două sulițe ținute de erou în brațul stâng, în timp ce de obicei în textele funerare era înfățișat sub înfățișarea unui păstor sau gol, intensificând astfel componenta erotică inerentă poveștii/ [4] În acest caz specific, însă, s-a optat pentru o schimbare de *statut , deoarece, în realitate, această variantă este bine atestată de surse literare care îl transformă* pe tânăr dintr-un păstor într-un vânător. 55 În acest sens, s-a oferit o explicație comună: ar fi vorba de „o evoluție în sens aristocratic, complet în concordanță cu nevoile reprezentative ale acestor sarcofage”/ [6] Păstorul era considerat reprezentantul unei clase sociale destul de joase și cultural inferioare, în timp ce vânătorul era mai potrivit să manifeste virtuțile care îl caracterizau pe defunct, probabil

o dimensiune puțin mai mare decât a celorlalte personaje, probabil cu scopul de a concentra atenția asupra defunctului.

[1291] Vezi ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 319, unde se susține că figura Selenei cu o torță ar fi putut face aluzie la vizitele frecvente ale văduvei sau ale rudelor la mormântul defunctului.

1292 ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 204.

1293 Vezi AGAPIOU 2005, p. 28. Endymion este înfățișat ca un vânător deja pe faimosul relief din secolul I d.Hr., păstrat în Muzeele Capitoline (GABELMANN 1986, n. 7) și pe două fresce pompeiene datând din jurul celei de-a doua jumătăți a secolului I d.Hr. (GABELMANN 1986, nn. 14; 19).

1294 Nuanța erotică a mitului lui Endymion este implicită de nuditatea frecventă a tânărului și, în unele cazuri, de nuditatea parțială a Selenei (cf. ZANKER-EwALD (2004) 2008, fig. 37; KOORTBOJIAN 1995, fig. 40). Întâlnirea nocturnă dintre cei doi îndrăgostiți presupune, de fapt, o noapte de dragoste, așa cum sugerează implicit Lucian . *Dial. deor.* 11. Acest episod este înfățișat pe niște stele funerare provenite în principal din Noricum și Pannonia: cf. GABELMANN 1986, nn. 86-87; KOORTBOJIAN 1995, fig. 38. Scena este explicită pe un fragment de sarcofag din Augusta Raurica (GABELMANN 1986, n. 87a), unde este reprezentat actul de dragoste dintre cei doi îndrăgostiți, în timp ce pe un al doilea fragment (ZANKER-EwALD (2004) 2008, fig. 185; LOCHIN 1990, n. 107) Endymion este văzut treaz, așteptând sosirea tovarășei sale divine. Pe această temă, vezi ZANKER-EwALD (2004) 2008, pp. 204-207. Pentru o analiză mai aprofundată a monumentelor din Noricum și Pannonia, vezi DIEZ 1961-1963, în special pp. 53-59.

1295 Cf. VAL. FLACC. VIII 29 *(Latmius v^tor);* LUCIAN. Apelează. *exterior.* 11; SCOL. *Theocr.* III 49-51a.

1296 ZANKER-EwALD (2004) 2008, p. 108.

aparținând unei clase superioare. Astfel, păstrând peisajul bucolic idilic, expresie a unei vieți fericite în armonie cu natura și lipsită de grijile vieții de zi cu zi, de-a lungul timpului a ales să fie reprezentat în noua înfățișare a unui vânător.[1297] [1298]

Monumentul sepulcral al Luvrului a fost creat împreună cu un al doilea sarcofag, pe care a fost sculptată descoperirea Ariadnei de către Dionysos.58 Acest mit era o *echivalentă perfectă* a celui al lui Endymion: așa cum tânărul era unit pentru totdeauna cu zeița lunii, tot așa a fost salvată fiica lui Minos de fiul lui Zeus, care a făcut-o soția sa? [1299]După toate probabilitățile, mormântul era destinat să conțină rămășițele unei femei, care urma să fie identificată drept soția defunctului înmormântat în sarcofagul menționat mai sus.[1300] [1301] [1302] [1303]Și în mitul Ariadnei, tânăra este găsită de zeu în timp ce aceasta se află într-un somn adânc: la fel ca somnul lui Endymion, somnul fetei simboliza și torpoarea morții; o divinitate ar interveni, așadar, pentru a aduce alinare, pentru a asigura o soartă fericită în viața de apoi, în uniune cu persoana iubită. Diferența notabilă dintre cele două mituri constă în posibilitatea trezirii protagonistului: în timp ce tânărul din Latmos este destinat să doarmă veșnic, fiica lui Minos este trezită și se va căsători cu salvatorul ei? [1] În orice caz, a contribuit oare povestea conform căreia Dionysos o surprinde pe Ariadna dormind, la fel ca cea a lui Endymion și Selene, la evocarea și transmiterea unui mesaj de iubire veșnică între soți? [2]

Dacă în sarcofagul de la Luvru nu există nicio urmă a personificării somnului care să sublinieze starea defunctului, în alte exemplare Somnus (uneori înfățișat ca un bătrân) este în schimb clar distinct datorită atributelor acum obișnuite: plantă de mac și cornu inversat? [3] Este de la sine înțeles că simbolismul rezervat plantei și substanței obținute din ea nu variază în cadrul mitului lui Dionysos și Ariadna în comparație cu ceea ce s-a spus pentru

---

[1297] Cf. ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 320. Pentru peisajul bucolic cf. KOORTBOJIAN 1995, pp. 78-84.

1298 ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 321.

1299 HES. *Teog.* 947-949; DIODE. Sic. V 51, 3-4; CATHULL. LXIV 251-255; Oh. *Foarte Ars.* I 527-564; *Maestru.* VIII 176-177; COMPLOT. Tes. 20, 8; PAPĂ. I 20, 3; X 29, 3-4; APOLLOD. Epit. I 9; IGIENĂ. Fab. 43; NU. *Dion.* XLVII 426-469.

[1300] ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 109 și în special p. 321. AP VII 330 mărturisește practica soțului de a comanda sarcofagul pentru el și soția sa.

[1301] Diferența a fost deja observată de SORABELLA 2001, p. 78.

« [2] ȚURCAN 1978, p. 1730.

1303 LOCHIN 1990, **nn** . 117; 120 (doar plantă de mac); 127 (altar funerar al lui Tiberius Claudius Philetus - 60-75 d.Hr. - unde Somnus apare gol, cu aripi ieșind din tâmple ; ține o plantă de mac în mâna dreaptă și un corn în stânga: cf. KLEINER 1987, pp. 123-125, n. 17). Vezi și fragmentul de sarcofag păstrat la Vatican: TURCAN 1962, fig. **1** și p. 599 («Bastonul» care ține figura cu barbă [sci. Somnus] nu este, de fapt, dublat-

monumentele care îl înfățișează pe Endymion: *papaver somnifeerum* îndeplinește încă o dată sarcina de a evoca somnul și, în consecință, face aluzie la moartea fictivă a personajului mitic și la moartea reală a destinatarului mormântului.

Carl Robert a considerat probabil ca planta de mac să fie prezentă și în mâna stângă a lui Somnus pe un sarcofag (începutul secolului al III-lea d.Hr.) care înfățișează descoperirea lui Rhea Silvia adormită de către Marte.[1304] [1305] [1306] [1307] [1308] [1309]Deși astăzi nu mai sunt vizibile, savantul german a susținut prezența inițială a capsulelor, înlocuite ulterior de restaurator cu un simplu băț.5 În absența unor informații mai precise, este din păcate dificil de stabilit ce a fost reprezentat inițial; în cazul în care ipoteza lui Robert ar [fi] confirmată, acest sarcofag ar fi singura dovadă a includerii macului în mitul lui Marte și Rhea Silvia . Cu toate acestea, prezența lui Somnus este bine documentată în reprezentările funerare ale poveștii mitice, unde zeul este adesea hotărât să toarne lichidul din corn:66 deși în toate aceste cazuri macul nu apare, pe baza a ceea ce s-a observat anterior, este rezonabil să presupunem că este o substanță opiacee. În orice caz, semnificația simbolică a episodului nu se schimbă în comparație cu monumentele sepulcrale care îi înfățișează pe Endymion și Ariadna: de fapt, zeul războiului o găsește pe tânăra Vestală profund adormită, nu foarte diferit de personajele miturilor examinate până acum. 67 Somnus și macul (sau cornul) ar fi trebuit, așadar, să facă aluzie la somn și să favorizeze somnul, probabil asociindu-l cu moartea defunctului / a.68

În cele din urmă, merită menționat un sarcofag păstrat la Luvru și datând de la începutul secolului al II-lea d.Hr.: pe latura lungă, în centru se poate observa o plantă (poate o palmetă), pe laturile căreia sunt vizibili doi amorițe înaripate, care oferă cel mai probabil două capsule de mac la două păsări plasate în fața lor.69 Dimensiunea monumentului (aproximativ un metru și jumătate lungime) sugerează că destinatarul a fost un copil: este, prin urmare, posibil ca această reprezentare să fi fost aleasă pentru veselia sa, care ar putea face aluzie la jocuri practicate la o vârstă fragedă, cum ar fi hrănirea păsărilor

„ter, o ramură de pavoți"). Despre reprezentarea lui Sornnus în reliefurile descoperirii Ariadnei cf. TURCAN 1966, pp. 514-517.

„**4** ROBERT (1904) 1969, nr. 190."

„**5** ROBERT (1904) 1969, p. 233."

«**6** Vezi LOCHIN 1990, nn. 128-133.

[1307] LOCHIN 1990, p. 608 a remarcat pe bună dreptate puternicele asemănări dintre schema compozițională a acestor sarcofage și cea înfățișată pe monumentele lui Endymion și Ariadne.

„**8** Vezi LOCHIN 1990, p. 609."

1309 BARATIE-METZGER 1985, nr. 87.

cu semințe de mac, de care acestea sunt deosebit de îndrăgite.[1310]

SARCOFAGELE CARE REPREZINTĂ MITUL MEDEI ȘI CREUSA: MOARTEA NEAȘTEPTATĂ

Este inevitabil

Episodul morții tragice a Creusei (fiica lui Creon, regele Corintului și a doua soție a lui Iason)7 [1311]este înfățișat, împreună cu premeditarea uciderii copiilor ei de către Medeea și evadarea sa ulterioară, pe aproximativ paisprezece sarcofage, toate datând din domnia Antoninilor (138-192 - d.Hr.).[1312] [1313]Iconografia acestor exemplare este în general standardizată și prevede prezența a patru momente distincte ale mitului: de la stânga la dreapta putem recunoaște oferirea darurilor de nuntă de către copiii lui Iason și Medeea către Creusa, moartea nefericitei fete în fața tatălui ei neputincios, momentul deciziei vrăjitoarei de a-și ucide propriii copii și plecarea acesteia din urmă în carul înaripat tras de șerpi (Fig. 28)7 [3]

Prima scenă înfățișată în stânga laturii lungi este cea care prezintă cel mai mare interes aici: povestea este bine cunoscută din surse literare, în special din tragedia *Medeea a lui Euripide* și din tragedia cu același nume a lui Seneca,

---

1310 ARISTOPH. Av. 159-160. Cf. papagalul din Ov. *Am.* II 6, 31. Printre jucăriile copiilor se aflau animale din teracotă, inclusiv păsări mici: vezi, de exemplu, DE FRANCEsco 2012, p. 75. BAARATTE-METZGER 1985, p. 178 au observat că iconografia acestui sarcofag este neobișnuită și nu are paralel în arta funerară care a supraviețuit; prin urmare, nu au exclus posibilitatea ca mormântul să nu fie autentic.

1311 Adesea în tradiția literară, prințesa ia numele de Glauce: DIOD. Sic. IV 54, 5; PAPĂ. II 3, 6; APOLLOD. *Biblie.* I 9, 28; AP V 288; VII 354; XI 411; XVI 137; ATENA. XIII 556c; 560d; FILOSTR. *Eroic.* 53, 4; IGIENĂ. *Fab.* 25; DRACONT. Rom. X 369; MIT. VAT.I 25 Kulcsar.

1312 ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 344.

1313 O versiune diferită se găsește în PAUS II 3, 6, unde copiii au fost uciși cu pietre pentru că aduseseră darurile otrăvite; pe vremea lui Perieget, mormântul lor era încă vizibil. CREOPHILUS *FGrHist* 417 F 3 atestă o altă variantă: Medeea era, se presupune, regina legitimă a Corintului, dar locuitorii nu au acceptat-o și i-au ucis copiii (în acest caz, șapte băieți și șapte fete) în sanctuarul Herei *Akraia,* unde copiii își căutaseră refugiu, dând vina pentru crimă vrăjitoarei. Brutalitatea actului lor a generat o ciumă teribilă: un oracol nespecificat a ordonat corintenilor să trimită șapte tineri și șapte fete din cele mai nobile familii locale la sanctuarul Herei *Akraia,* unde timp de un an întreg urmau să facă sacrificii pentru a potoli mânia zeiței și a copiilor uciși. Conform lui PAUS II 3, 7, SUFLETELE MÂNIOASE ALE ACESTORA DIN URMĂ AU FOST *cele* care i-au ucis pe copiii populației. Cf. PAMENISC. în SCHOL. Eur . Med . 10; AE LIAN. *Var. hist.* V 21 (unde se susține că uciderea copiilor ei de către Medeea a fost o invenție euripideană la cererea corintenilor) și PHILOSTR. *Heroic.* 53, 4. Pentru o analiză a cultului Herei *Akraia ,* vezi BRELICH (1968) 2013, pp. 385-395; JOHNSTON 1997, în special pp. 46-52.

care are ca model celebrul precedent grecesc.[1314] [1315] [1316] [1317] [1318] [1319]Euripide, care dedică aproape o sută de versuri episodului, descrie în detaliu moartea cumplită a tinerei prințese, dar nu-i menționează niciodată numele. Seneca, pe de altă parte, o numește explicit Creusa și o pune pe Medea însăși să povestească trista soartă a fetei.6 Evenimentele principale coincid în cele două piese: Medea caută răzbunare pe Iason și decide să trimită o coroană de aur și o robă, ambele otrăvite, noii sale mirese, dându-i [sarcina] de a le duce fiilor ei.11 După ce a îmbrăcat darurile, Creusa începe să ardă de vie și se zvârcolește violent din cauza *durerii insuportabile, dar* nu există niciun remediu împotriva vrăjii vrăjitoarei. Astfel, prințesa dispare încet în mijlocul chinurilor nesfârșite, consumată de focul vorace al [otrăvii] . Tatăl ei, sfâșiat de disperare, se aruncă asupra corpului neînsuflețit al fiicei sale într-o încercare zadarnică de a o salva, rezultând propria moarte în urma contactului cu poțiunea Medeei.78

Episodul oferirii darurilor este clar recognoscibil în decorațiunile sepulcrale: pe un sarcofag păstrat la Berlin, vedem un tânăr cu trunchiul descoperit și partea inferioară a corpului acoperită de o robă, interpretat astăzi de obicei ca fiind Iason? [9] El pare atent la observarea celor doi copii ai săi (din căsătoria anterioară cu vrăjitoarea din Colchida) plasați în prim-plan, care țin în mâini darurile pe care Medeea le trimite Creusei pentru nunta iminentă. Aceasta din urmă este înfățișată așezată,

---

[1314] Pentru tragedia lui Seneca, vezi ARCELLASCHI 1990, pp. 324-415. Aventurile Medeei în Corint sunt rezumate și de DIOD. Sic. IV 54; APOLLOD. *Bibl.* I 9, 28; APuL. *Asin. aur.* I 10; MYTH. VAT. I 25. Kulcsar. DRACONT. Rom. X 366-569 narează evenimentele în detaliu, plasându-le nu mai în Corint, ci în Teba; furia ucigașă a Medeei îi va lovi nu doar pe Creusa/Glauce, Creon și cei doi copii, ci și pe Iason însuși.

1315 EUR. *Med.* 1136-1230.

1316 SEN. Med. 817-848. O aluzie la soarta Creusei/Glaucei se regăsește și în OV. *Her.* 12, 179-180 ; AP V 288; XI 411.

În Eur . *Med.* 1144-1155, fiica lui Creon este precaută față de cei doi copii și își întoarce privirea; doar datorită cuvintelor lui Iason este convinsă să aibă încredere în ei. Acest episod lipsește din SEN. Med. 820-832, care însă se oprește asupra pericolului extrem al otrăvii folosite. Există, de asemenea, o lungă descriere a ingredientelor otrăvitoare în DRACONT. Rom. X 484-493. Cfr. APOLWD. *Bibl.* I 9, 28; HYGIN. *Fab.* 25. Conform lui DRACONT. Rom. X 510-516, Medeea însăși este cea care dăruiește coroana otrăvită și o pune pe capul prințesei.

1318 Astfel, EUR. Med. 1204-1221; SEN. Med. 879-882; PLUT. De *amic. mult.* 96C. HOR. *Epod.* 5, 61 66 descrie doar moartea Creusei și nu și pe cea a tatălui ei. Conform DKD. Sic. IV 54, 5, zeița Me însăși a intrat în secret în palatul regal pentru a da foc clădirii; Creusa/Glauce și Creon au murit în incendiu. Istoricul sicilian nu menționează oferirea de daruri. CREOPHILUS *FGrHist* 417 F 3 susține că vrăjitoarea l-a ucis doar pe Creon cu o poțiune magică, eliminând complet figura fiicei sale.

1319 ZANKER-EWALD (2004) 2008, pp. 101-182 și 345; GAGGADIS-ROBIN 1994, p. 131; BERGER-DOER 1992, nr. 3; LOCHIN 1990, nr. 139.

purtând o rochie lungă, transparentă și un cap acoperit cu voal, așa cum se cuvine unei mirese: ea privește cu binevoință cei doi copii, fericiți să primească darurile de nuntă. În fundal, între Iason și Creusa, se află alte două figuri: prima este o figură feminină în vârstă, cu o pânză care îi acoperă capul, o caracteristică ce a facilitat identificarea ei ca doica fiicei regelui;[1320] [1321] [1322] [1323] [1324] [1325]Al doilea apare în schimb ca un tânăr, cu capul întors în jos, împodobit cu un bandaj și cu roba care lasă descoperită partea dreaptă a bustului și brațul aferent, în timp ce mâinile sunt încrucișate la înălțimea abdomenului, iar cea stângă ține două capsule de mac (Fig. 29)/i

Acest personaj și atributele pe care le poartă se regăsesc în reprezentările episodului de pe frizele sarcofagelor: există cel puțin o duzină de exemple.2 [Cu] toate acestea, identificarea sa a ridicat unele probleme: Catherine Loc^n a susținut că este vorba de Somnus, în special datorită prezenței capsulelor de mac care ar aminti de acțiunea soporifică a zeului.3 Ipoteza, [însă], pare a se baza pe elemente prea fragile, întrucât tânărul nu posedă niciun semn distinctiv care să ne permită să-l recunoaștem ca atare: aripile (fie ele de pene sau de fluture) și nici cornul nu apar, atribute care îl caracterizează în majoritatea reprezentărilor sale. Prezența zeului somnului în cadrul episodului mitic ar fi, de asemenea, irelevantă și complet inadecvată în raport cu soarta care avea să se abată în curând asupra Creusei: de fapt, ea nu va fi adormită și nici nu se va putea bucura de o moarte fără durere. Dimpotrivă, el va suferi o soartă tragică, oribilă și sfâșietoare, în care atât suferința fizică, cât și cea psihologică joacă un rol primordial. [4] În cazurile anterioare ale lui Endymion, Ariadnei și Rheei Silviei, Somnus joacă un rol binevoitor față de protagoniști, în timp ce în cadrul mitului examinat acțiunea sa ar părea complet deplasată; rezultă că explicația oferită de savantul francez se dovedește a fi nefondată.

Conform lui Paul Zanker și Bjorn Christian Ewald, personajul ar trebui recunoscut ca „tânărul însărcinat cu însoțirea miresei", un fel de „martor al nunții"/ [5] Episodul reprezintă, de fapt, momentul premergător celebrării nunții, așa cum demonstrează și decorațiunile vegetale care împodobesc coloanele ce încadrează scena, înfățișând o cameră interioară a palatului din Corint. [1326]Cei

[1320] ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 345; LOCHIN 1990, n. 139.

[1321] ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 345; GAGGADIS-ROBIN 1994, p. 126-127.

1322 GAGDADIS-ROBIN 1994, **nn** .2-4; 8; 10; 13; 20-21; BERGER-DOER 1992, **nn** .2-10; LOCHIN 1990, **nn** .138-143. Poziția tânărului pe sarcofagul din Berlin (lângă Creusa) este rară, deoarece se află de obicei între doică și Iason: cf. GAGDADIS-ROBIN 1994, p. 133.

1323 LOCHIN 1990, p. 607.

1324 Acest lucru este vizibil în special în EUR. *Med.* 1167-1203.

1325 ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 345-346. Cf. deja ROBERT (1904) 1969, p. 207; 209-211; 213-215; KoCH-SiCHTERMANN 1982, p. 160.

[1326] ZANKER-EwALD (2004) 2008, p. 82 și p. 345.

doi cercetători au observat, de asemenea, că darurile aduse de copii nu coincid întotdeauna cu cele descrise în textele literare, deoarece în relieful berlinez sunt o simplă ghirlandă așezată pe o farfurie și mai multe flori pe care copilul din dreapta le ține în faldurile robei sale, care a fost ridicată în acest scop. [1327]Bazându-se pe o intuiție a lui Carl Robert, [1328]aceștia au interpretat întreaga scenă ca o referință clară la practicile nunților romane reale, unde coroanele florale, florile și chiar cei doi copii jucau un rol important, înțeleși nu atât ca copiii Medeei, cât mai degrabă ca *patrimi și matrimi pueri* care trebuiau să însoțească mireasa. [1329]În timp ce în acest ultim caz observațiile lui Zanker și Ewald sunt mai mult decât justificate, interpretarea personajului cu maci este mai puțin convingătoare. De asemenea, este greu să fim de acord cu Gratia Berger-Doer, care a interpretat figura masculină ca fiind Hymenaeus-Somnus: această entitate divină trebuia să facă aluzie atât la nunta iminentă, cât și la moartea iminentă a miresei și a copiilor. Potrivit savantului, macii ar fi evocat adormirea fiilor lui Iason și moartea lor ulterioară.[1330] Nici aici, sugestia că tânărul de lângă Creusa este zeul patron al căsătoriei este neconvingătoare, din cauza lipsei atributelor caracteristice. Într-adevăr, din câte știu eu, nu există nicio dovadă a vreunei legături între mac și Hymeneus, ceea ce ar face din reprezentările de pe aceste sarcofage un caz izolat în arta antică. Mai mult, în lumea romană, prezența plantei nu este atestată în celebrarea ritului căsătoriei propriu-zise, ci doar în ceremonia prenupțială în onoarea lui Venus *Verticordia,* [1331]unde participanții erau obligați să consume un amestec de lapte, miere și semințe de mac. Cu toate acestea, este foarte dificil de acceptat o legătură între cultul zeiței și scena înfățișată pe sarcofag, care evident nu are nicio legătură cu sărbătoarea de Ziua Păcălelilor. Este la fel de dificil să atribuim capsulelor un simbolism de bun augur al unei nunți fericite și prospere: [1332]această interpretare este contrazisă de contextul monumentului în sine (un relief funerar) și de cel al episodului mitic, care prevede un sfârșit tragic atât pentru tânără fată, cât și pentru copii.

[1327] ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 345; GAGGADIS-ROBIN 1994, p. 136. SCHMIDT 1967, p. 20 considera coroana vegetală un atribut al morților, care trebuia să amintească de o speranță nespecificată a vieții de apoi, o teorie neconvingătoare, așa cum a demonstrat deja FITTSCHEN 1992, p. 1053.

1328 ROBERT (1904) 1969, p. 207.

1329 ZANKER-EwALD (2004) 2008, pp. 345-346. Tocmai din acest motiv, Creusa nu ar fi înfățișată îndepărtându-se de copii, ci întâmpinându-i cu bucurie. GAGGADIS-ROBIN 1994, p. 135 a subliniat, de asemenea, lipsa atributelor mitologice sau simbolice referitoare la cei mici. Pentru coroanele florale, vezi și GAGGADIS-ROBIN 1994, p. 129.

1330 BERGER-DOER 1992, p. 126.

1331 Ov. *Fast.* IV 151-154. Despre acest subiect, vezi *mai sus,* pp. 92-99.

[1332] ROBERT (1904) 1969, p. 209 a legat prezența macului de nuntă.

Ambele ipoteze de recunoaștere a personajului masculin lângă Creusa sunt, prin urmare, nesatisfăcătoare,[1333] [1334] [1335] [1336]la fel cum nu a fost înțeleasă semnificația prezenței frecvente a macului, al cărui simbolism trebuie să fie util pentru lectura de ansamblu a scenei. În opinia mea, operațiunea de identificare a identității tânărului este cu totul superfluă pentru înțelegerea imaginii.9 [4] S-ar putea emite ipoteza că el este mesagerul care apare atât în tragedia euripideană, cât și în cea senecană (care este martor atât la oferirea darurilor, cât și la moartea tinerei femei și ulterior o informează pe Medeea)9' sau, mai probabil, un simplu servitor, dar nici măcar o astfel de recunoaștere nu este susținută de date concrete. Mai interesantă și mai clară este funcția pe care era menit să o îndeplinească: în acest sens, observarea atitudinii și a expresiei faciale, precum și prezența capsulelor de mac, se dovedesc neprețuite. Tânărul este întors spre Creusa într-un gest de tristețe intimă și resemnată: brațele încrucișate și, mai presus de toate, capul plecat în doliu confirmă această interpretare. Tristețea care caracterizează figura este cu siguranță legată de soarta nefericită pe care o va întâlni fata, victimă inocentă a urii Medeei.

Reprezentarea capsulelor de mac în acest moment pare de înțeles: spre deosebire de ceea ce s-a observat pentru sarcofagele care înfățișează mitul lui Endymion și Ariadnei, unde acestea au funcția de a face aluzie la somnul veșnic, în scenele examinate macul simbolizează direct moartea, referindu-se la dispariția iminentă a Creusei? [6] Într-adevăr , pericolele opiului sunt bine atestate de surse antice, iar atunci când este luat în doze masive, poate fi letal. Pliniu și Apuleius confirmă acest lucru, considerându-l o otravă teribilă, în timp ce Galen și Dioscoride avertizează împotriva consumului excesiv, care poate duce la o comă fatală. [1337]Simbolismul morții este confirmat în continuare de patru basoreliefuri funerare care înfățișează același episod, unde tânărul ține, pe lângă plantă, o torță aprinsă, răsturnată, o metaforă clară pentru

1333 Identificarea certă a lui Eros propusă de BARA^E-METZGER 1985, p. 92 este inacceptabilă. De asemenea, nesatisfăcătoare este propunerea lui Musso 1985, p. 280 de a recunoaște în el o - personificare funerară nu mai bine specificată, asimilabilă geniului nunților.

1334 Vezi GESSERT 2004, p. 227, care a preferat să nu se hazardeze în privința ipotezelor, limitându-se la observarea prezenței „însoțitorilor bărbați și femei", așa cum face și GAGGADIS-ROBIN 1994, p. 134.

1335 EURO. *Med.* 1136-1230; SEN. *Med.* 879-890.

1336 La fel și GAGGADIS-ROBIN 1994, p. 134.

[1337] PUN. *Nat. Hist.* XX 199; Diosc. IV 64, 3; .APuL. *De mag.* 32; GALEN. XIII 273 Kuhn. Mai multe detalii în capitolul despre utilizări medicale: *supra,* pp. 25-26.

moarte prin implicația sa de stingere a focului vieții.[1338] [1339]Personajul masculin are așadar funcția de a prefigura evenimentele tragice care sunt acum iminente (reprezentate în scenele ulterioare ale sarcofagelor), inserând încă din primul episod, în sine fericit și vesel, elementul central al doliului și al morții.

După ce am clarificat motivul prezenței macului în imagine , merită să ne oprim asupra semnificației generale transmise de reliefurile sarcofagelor. Alegerea de a înfățișa aventurile Medeei pe un monument destinat, în general, comemorării decedților pare la prima vedere nepotrivită. În acest sens, Michael Koortbojian a interpretat întregul complex figurativ ca fiind reprezentarea aspectelor caracteristice ale naturii feminine, duse la extrem și exemplificate de Medeea, în contrast cu *virtus masculină* , simbolizată de Iason.[1340] [1341] [1342] [1343]Această exegeză, însă, se dovedește a fi complet ipotetică și irelevantă în raport cu scenele înfățișate, unde, de exemplu, rolul eroului din *Argonautica* este secundar.101

Margot Schmidt a avansat o ipoteză complet diferită: cercetătoarea, analizând semnificația generală a decorațiunii unui sarcofag conservat la Basel/02, a susținut că vrăjitoarea era o figură principală în contextul figurativ și era direct legată de persoana decedată, simbolizând apoteoza atinsă după moarte, o ipoteză care a fost deja criticată și acum depășită. 10 [3] O interpretare similară

1338 GAGGADIS-ROBIN 1994, nn 8-9; 15; 21; LOCHIN 1990, nn 141-142a. Cf. LOCHIN 1990, p. 607. Ideea lui ROBERT (1904) 1969, p. 207, împărtășită ulterior de GAGGADIS-ROBIN 1994, p. 134 și de BERGER-DOER 1992, p. 126, care au văzut în prezența torței o referire la căsătoria dintre Creusa și Iason, nu este convingătoare.

1339 Un fapt deja subliniat de KOORTBOJIAN 1995, p. 8; GESSERT 2004, p. 217; BUCHANAN 2012, p. 144.

[1340] KOORTBOJIAN 1995, p. 9.

[1341] Deja GESSERT 2004, pp. 229-230 și-a exprimat pe bună dreptate îndoielile cu privire la meritele teoriei lui Koortbojian. Little a împărtășit, de asemenea, interpretarea lui TURCAN 1999, p. 43, conform căreia „Dragostea ucigașă se află în centrul reprezentării".

[1342] ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 347-349; BERGER-DOER 1992, nr. 11; GAGGADIS-ROBIN 1994, **n.** 24.

1343 Apoteoza ar fi legată în special de episodul în care Medeea fuge într-un car înaripat tras de șerpi: SCHMIDT 1967, p. 33. Cf. BARATTE-METZGER 1985, p. 94, unde plecarea Medeei este interpretată ca speranța „unei nemuriri astrale" spre deosebire de suferințele vieții pământești, simbolizate de Creusa. Vrăjitoarea este înțeleasă și ca „reprezentativă a unui destin superior, [...] simbol al triumfului asupra morții". *Contrar* în special lui FITSCHEN 1992, pp. 1055-1056 ; Turcan 1999, pp. 42-43; și Bucchanan 2012, p. 154, care au observat pe bună dreptate cum analiza lui Schmidt este influențată de interpretarea simbolică a artei funerare de către Franz Cumont. La fel de inacceptabilă este teoria exegetică propusă de B^ATE-METZGER 1985, p. 94.

A fost avansată și de Gratia Berger-Doer, care însă nu a menționat apoteoza, dar a înțeles episoadele descrise (în special cele în care Medea este protagonista) ca o referință la nemurire, legată de speranțe escatologice nespecificate.[1344] [1345]

Diametral opusă teoriei lui Schmidt este interpretarea oferită de Klauss Fittschen care , pe lângă faptul că a recunoscut-o pe Creusa drept adevăratul protagonist al evenimentelor reprezentate, a exclus orice tip de referință la apoteoză sau concepte escatologice, afirmând că tema principală a acestor sarcofage „ist allein der Tod" (este doar Tod).10 Acest lucru pare a fi confirmat de faptul că patru personaje își vor pierde viața în cursul evenimentelor (Creusa, Creon și cei doi copii): toate mijloacele expresive ar fi menite să sublinieze durerea cauzată de moarte, care, potrivit lui Fittschen, nu a fost niciodată exprimată într-un *mod atât de intens și plin de patos.*[1346] [1347] [1348]

Recent, doi cercetători au criticat parțial această teorie și, urmând intuiția lui Margot Schmidt, au afirmat centralitatea Medeei în cadrul reliefului funerar. Genevieve Gessert s-a distanțat de interpretarea finală a arheologului german, excluzând orice fel de apoteoză. Cercetătoarea americană, bazându-se pe teorii deja exprimate parțial de Gratia Berger-Doer, a acordat o importanță mai mare ultimei scene reprezentate pe friză decât celorlalte, deoarece este o expresie mai concretă a credințelor escatologice ale patronului. æ [7] Rezultă că sarcofagele Medeei nu oferă un *exemplu* de *mors immatura,* ci mai degrabă un *exemplu* de *mors permatura.* Gessert și-a construit exegeza pe antiteza care s-ar fi stabilit între eroina mitului și defunct: acesta din urmă, spre deosebire de Medeea, s-ar fi bucurat de un fel de „moarte ideală" (care a survenit la momentul predeterminat de destin), ceea ce ar fi favorizat acceptarea doliului de către familie. [109] Pentru a susține această teorie, savantul a folosit așa-numitele *consolationes,* în special *Consolatio ad Marciam de Seneca* și *Consolatio ad Apollonium de Plutarh* . Totuși, compararea imaginilor sculptate pentru un monument funerar cu compoziții

---

[1344] BERGER-DOER 1992, p. 126.

[1345] FITSCHEN 1992, p. 1056 a propus schimbarea denumirii convenționale atribuite acestor monumente din «Medea-Sarkophage» în «Kreusa-Sarkophage» (cf. ZANKER-EwALD (2004) 2008, p. 82) și a considerat-o pe Medeea un «demon al morții» («Sie ist Todbringerin, sie tritt wie ein Todesdamon in Erscheinung»). Conform ZANKER-EwALD (2004) 2008, p. 83 și p. 346, prezența vrăjitoarei ar avea singura funcție de a clarifica mitul reprezentat și, în același timp, de a personifica conceptul de moarte inevitabilă. *Contra* BUCHANAN 2012, p. 153.

1346 FITSCHEN 1992, p. 1056. Concordi ZANKER-EwALD (2004) 2008, p. 345.

1347 GESSERT 2004, pp. 232-235.

[1348] GESSERT 2004, pp. 240-243 a considerat-o pe Medeea un fel de fantomă sau spirit malefic *(larvă),* cauza nenorocirii pentru toți cei din jurul ei. Nenorocirile pe care le-a provocat ar fi o consecință directă a faptului că nu a murit atunci când ar fi trebuit să se întâmple (GESSERT 2004, pp. 238-239 a citat Ov. *Her.* 12, 5-6; 116; 119-126 ca dovadă).

literare erudite impregnate de teorii filosofice (în special neoplatonism și stoicism) este o inițiativă complet arbitrară, nesusținută de autorii antici care nu se referă niciodată la Medeea ca la un exemplu negativ de *moarte prematură.* Mai mult, este imposibil de stabilit clasa socială și convingerile filosofice ale destinatarilor și patronilor sarcofagelor. Prin urmare, stabilirea unei antiteze între defunct și Medeea pare puțin prea artificială, departe de sentimentul instinctiv pe care un om îl simte în fața morții.

Sophie Buchanan a identificat-o și pe Medeea drept personajul principal al frizei funerare, considerând-o cea care provoacă moartea și care ulterior contemplă ireversibilitatea acțiunilor sale malefice.1 Ea a susținut că imaginile sculptate nu aveau alt sens decât să reprezinte moartea Creusei în forma sa cea mai terifiantă, [3] atât de mult încât era percepută de observator ca fiind grotescă și ireală. Potrivit savantului, această reprezentare foarte exagerată a morții, comparabilă cu un fel de punere în scenă teatrală, ar exclude orice tip de participare emoțională și nu ar permite identificarea dintre defunct și fiica lui Creon.2 Prin urmare ' Buchanan a interpretat întregul relief ca un fel de instrument menit să favorizeze o catharsis nespecificată prin contemplarea macabră a scenelor: [3] cum s-ar fi putut produce acest proces rămâne însă complet de neînțeles . Contrar a ceea ce credea savantul, în opinia mea, reprezentarea cu puternice tonuri patetice a sfârșitului tragic al Creusei ar fi...

109 Vezi GESSERT 2004, pp. 243-246.

110 BUCHANAN 2012, pp. 155-157 a considerat-o pe Medeea un simbol al incomprehensibilității morții și, întrucât este condamnată să trăiască cu faptele sale rele, al imposibilității de a depăși durerea și de a obține pacea.

111 Conform lui BUCHANAN 2012, p. 152, sfârșitul tragic al Creusei a fost menit chiar să amintească de descompunerea cadavrului ei în mormânt. Eruditul a început cu EUR. *Med.* 1195-1202 pentru a-și confirma teoria: tragedianul descrie tânăra femeie pe moarte în timp ce carnea i se desprinde de pe corp din cauza efectului otrăvitor al rochiei și coroanei pe care i le-a dat Medeea.

112 BUCHANAN 2012, pp. 151-153.

113 BUCHANAN 2012, pp. 156-157.

a indus în observator un sentiment de milă umană și o compasiune intensă :[1349]

[1349] **Versurile** lui Euripide și Seneca conturează într-adevăr desfășurarea evenimentelor cu o grosolănie extremă, dar scopul lor era tocmai acela de a promova participarea publicului, care, după cum se știe, afla faptele doar prin relatarea mesagerului și nu prin observație directă. Vezi BERGER-DOER 1992, p. 126.

[1350] [1351] [1352] [1353] [1354]Este greu de argumentat că nu ar fi trebuit să participe emoțional la drama morții nedrepte și atroce a tinerei prințese.

În ceea ce privește propunerile interpretative înaintate de alți cercetători, cred că limitarea lor a fost de a căuta cu orice preț protagonistul central al scenelor înfățișate pe sarcofage. Cei care au „pus partea Creusei" au analizat doar primele două scene în detrimentul celor ulterioare, considerând-o pe Medeea un personaj secundar. ii „Susținătorii vrăjitoarei" au făcut, în esență, exact opusul, afirmând că marginalitatea prințesei corintiene, în special în sursele literare, este o dovadă suficientă pentru a-i acorda o importanță mai mică. [H6] Personal, nu văd rostul atribuirii rolului principal Creusei sau, invers, Medeei: ideea aici nu este de a stabili un primat între cele două, ci de a explica prezența lor în contextul figurativ și de a înțelege semnificația acestuia. Prin urmare, ipoteza formulată de Margot Schmidt pare mai rezonabilă, conform căreia ambele femei , cărora le sunt dedicate câte două episoade, joacă un rol specific în narațiune. ii [7]

Zanker și Ewald au avansat o explicație cu siguranță consensuală în ceea ce privește episoadele legate de Creusa: sfârșitul tinerei mirese ar fi simbolul perfect al morții subite și neașteptate, „o metaforă pentru cea mai mare nenorocire care se poate abate asupra unei familii". [H8] Conform acestei interpretări, defunctul ar fi strâns legat de Creusa, a cărei dispariție tragică ar aminti de cea a destinatarului mormântului, în timp ce Creon ar personifica manifestarea durerii părinților și membrilor familiei. [H9]

Cât despre a doua parte a frizei, care înfățișează intenția Medeei de a-și

---

[115] Vezi FITISCHEN 1992, p. 1056; ZANKER-EWALD (2004) 2008, pp. 82-83.

[1351] Vezi GESSERT 2004, p. 240-246; BUCHANAN 2012, mai ales p. 157.

1352 SCHMIDT 1967, p. 32. Cercetătoarea nu a specificat motivul afirmației sale, așa cum notează FITISCHEN 1992, pp. 1050-1051. Deși scenele înfățișate sunt la fel de importante, în opinia mea, episodul morții Creusei are o importanță vizuală mai mare datorită centralității sale în cadrul compoziției.

1353 ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 345. La fel și BERGER-DOER 1992, p. 126.

1354 Accentuarea patosului este evidentă în special în sarcofagul de la Basel, unde, pe lângă Creon, sunt reprezentate alte cinci figuri îndurerate. ZAN- KER -EwALD (2004) 2008, p. 347 au interpretat pe bună dreptate scena ca o intensă „mobilizare a emoțiilor " . Mai puțin justificată este ipoteza (ZANKER-EwALD (2004) 2008, p. 345) conform căreia destinatarele sarcofagelor ar fi fost fete tinere care au murit prematur: nu există dovezi concrete în acest sens. *Contrar* și BUCHANAN 2012, p. 156.

ucide copiii și plecarea sa ulterioară în carul înaripat tras de șerpi,[1355] [1356] [1357] [1358] [1359] [1360]Prezența copiilor a fost prea adesea trecută cu vederea . Aceștia sunt întotdeauna înfățișați la picioarele mamei lor, hotărâți să se joace, și apar și în scena finală:121 unul dintre ei, acum mort, este clar vizibil pe umărul mamei, care îl ține cu o mână pentru a-l împiedica să cadă; cealaltă este situată în interiorul carului, dar se poate vedea un mic picior ieșind din ea.122 Nu este deloc îndepărtat faptul că cele două episoade se concentrează în primul rând pe copii și pe soarta lor crudă, așa cum se întâmplă cu moartea Creusei. Această lectură ar unifica sensul reliefului funerar: atât tânăra prințesă, cât și copiii sunt victime inocente ale unei sorți adverse și inevitabile, care depășește orice acțiune umană posibilă.

Odată ce semnificația simbolică a imaginilor a fost clarificată, rămâne de înțeles motivul care i-a împins pe patroni să aleagă mitul Medeei și Creusei ca temă centrală a sarcofagelor, produse exclusiv în secolul al II-lea d.Hr. 123 Buchanan a subliniat pe bună dreptate că gesturile scenelor de pe friză (în special moartea Creusei) amintesc de atitudinile unei reprezentații teatrale datorită accentului lor pronunțat. Această caracteristică dezvăluie posibilitatea concretă ca artiștii să fi extras modelul pentru creațiile lor din teatru: de fapt, aventurile Medeei erau larg cunoscute de romani și deosebit de apreciate și folosite pentru punerea în scenă a spectacolelor teatrale. [U5] Pe lângă

[1355] GESSERT 2004, pp. 231-233 a evidențiat în mod convingător că carul înaripat este adesea prezent în scenele care decorează sarcofagele (de exemplu, apare în cele care înfățișează mitul lui Endymion și răpirea Proserpinei): ar fi instrumentul care permite trecerea din lumea pământească în viața de apoi.

[1356] Numai în sarcofagul păstrat la Basel copiii par să se îndepărteze de femeie aproape speriați: vezi ZANKER-EWALD (2004) 2008, p. 348. Nu sunt de acord cu GESSERT 2004, p. 235, atunci când afirmă că episodul evadării vrăjitoarei este o expresie a credințelor escatologice nespecificate ale patronului. Faptul că doar pe sarcofagul de la Basel apare figura lui Tellus în gestul benedictio *Latina* nu este o dovadă suficientă pentru a conecta scena la presupuse semnificații legate de cultul lui Sabazius, așa cum susțin GESSERT 2004, pp. 233-235 și GAGGADIS-ROBIN 1994, pp. 183-184. TURCAN 1999, p. 43 a respins pe bună dreptate această teorie. Vezi și BUCHANAN 2012, pp. 159-160, nota 40.

1357 Vezi GAGGADIS-ROBIN 1994, p. 182.

1358 Vezi ZANKER-EwALD (2004) 2008, p. 344.

1359 BUCHANAN 2012, p. 152-153. Vezi și GAGGADIS-ROBIN 1994, p. 128.

1360 În exemplarul păstrat la Basel, apar măști teatrale care decorează tronul pe care stă Creusa și patul din scena centrală: BERGER-DOER 1992, n. 11 și n. 22. În momentul în care

Asemenea unei tragedii senecane, mitul vrăjitoarei din Colchida a stat la baza a numeroase opere dramatice: ea a fost subiectul a două drame de Ennius (dintre care au supraviețuit doar câteva fragmente), dintre care una, intitulată *Medea Exul,* trata tocmai evenimentele petrecute în Corint. Mărturia lui Lucian [1361]este semnificativă , confirmând importanța acordată mitului Medeei în pantomimele din epoca antonină, [perioada] în care au fost create sarcofagele în cauză. Reprezentările funerare reflectă, așadar, gustul vremii și, în special, aprecierea pentru evenimentele Medeei; probabil nu este o coincidență faptul că iconografii similare nu au mai fost folosite în arta funerară romană după domnia lui Commodus.

7.

MACUL ÎN NUMISMATICĂ ȘI GLIPTICĂ PRIVATĂ

NUMISMATICA ÎNTRE OCCIDENT ȘI **EST**

Numismatica antică este bogată într-un număr mare de monede în care apar semințele de mac, atât ca atribute ale diferitelor zeități, cât și ca simbol în sine. [1362]Trebuie subliniat, însă, că iconografiile au avut tendința de a se repeta frecvent și de a deveni din ce în ce mai standardizate pe măsură ce treceau secolele, atât de mult încât în epoca imperială s-a ajuns la punctul de a stabili modele fixe folosite pentru crearea unor iconografii particulare . Acest lucru era valabil în principiu atât pentru emisiunile bătute în Occident, cât și pentru cele produse în provinciile estice ale imperiului, deși, așa cum vom vedea mai târziu, aceste teritorii se bucurau de o autonomie specifică care se reflecta parțial și în moneda locală. [1363]Acestea aveau scopuri și semnificații diferite

Pentru ofertele de teatru și pantomimă pentru imagini sepulcrale, vezi în special TURCAN 1978, pp. 1721-1726; GAGGADIS-ROBIN 1994, pp. 191-192.

126 ENN. FF 103-116 Jocelyn. Pentru mai multe detalii despre cele două tragedii, vezi JOCELYN 1969, pp. 342-350 și în special ARCELLASCHI 1990, pp. 44-99. Cf. BOYLE 2012, pp. 6-10, unde se subliniază faptul că tragedia a devenit una dintre cele mai faimoase opere ale lui Ennius în timpul Republicii târzii. Pentru alte drame cu Medeea (inclusiv cele ale lui Pacuvius și Accius), vezi BOYLE 2012, pp. 10-19; ARCELLASCHI 1990, pp. 106-161 (Pacuvius); pp. 163-195 (Aedo). Nici nu trebuie să uităm o tragedie importantă de Ovidiu cu Medeea, acum pierdută: pe acest subiect, vezi ARCELLASCHI 1990, pp. 247-267.

127 LUCIAN. De *salt.* 40. Cfr. BERGER-DOER 1992, p. 127. DRACONT. Rom. X 16-19 mărturisește succesul dramelor medeene încă din secolul al V-lea d.Hr.

[1362] În unele cazuri, recunoașterea plantei este îngreunată în mod deosebit de starea precară de conservare a monedelor și de dimensiunile lor reduse.

[1363] Vezi WEISS 2005, pp. 58-67; HECHERT 2005, p. 40-44.

față de omologii lor occidentali, unde, dimpotrivă, moneda era sub controlul statului.[1364] Este acum bine stabilit că *poleis-urile* individuale din Asia Mică puteau include pe monedele lor elemente caracteristice locului sau orașului, divinități și simboluri care ar fi exaltat mândria civică, propria moștenire mitico-culturală și apartenența la comunitatea civică.[1365]

1364 **În** acest sens, a se vedea în special RPC I, p. 43 și RPC II, p. 33.

1365 Pentru o discuție mai aprofundată despre acest subiect, vezi TRAVAINI-^^IGONI 2013, pp. 8-9; How-GEGO 2005, în special pp. 5-7 (referitor la utilizarea mitului); WILLIAMSON 2005, pp. 25-26 (despre conceptul de cetățenie și identitate); H^^ 1987, pp. 35-36.

NUMISMATICA EPOCILOR REPUBLICANICE

Puține descoperiri din această perioadă s-au păstrat, dar particularitatea iconografiei reprezentate ridică multe întrebări cu privire la interpretarea lor corectă. Cel mai vechi exemplu este un denar (Fig. **30)** bătut în 127 î.Hr. de Quintus Fabius Maximus. Pe avers este reprezentat capul Romei purtând o cască înaripată și cercei tripli; pe revers este o cornucopie (care conține fructe și capsule de mac), așezată pe un mănunchi de fulgere încrucișate. [1366]Marginea este decorată cu o ghirlandă de spice de porumb și ceea ce Michael Crawford a interpretat ca fructe nespecificate, în timp ce Gian Guido Felloni a preferat să le considere capsule de mac. [1367]Lizibilitatea slabă a monedei cu siguranță nu ajută la rezolvarea problemei, însă consider - recunoașterea propusă de Felloni preferabilă celei avansate de numismatistul britanic, deoarece la unele exemplare este posibil să se discernă forma rotunjită caracteristică a capsulei cu coroana terminală. Prezența macului se încadrează perfect în contextul figurativ al monedei, fiind complementul iconografic tradițional al spicelor de porumb care formează coroana vegetală de pe margine, în timp ce asocierea fructelor cu spicele de porumb este categoric mai puțin bine documentată. Includerea macului atât în cunună, cât și în cornucopia întărește mesajul de abundență și prosperitate transmis de context. Reprezentarea Romei pe avers este în mod tradițional cea a monedelor republicane, în timp ce asocierea dintre cornucopia și mănunchiul de fulgere, despre care se știe că este emblema distinctivă a lui Jupiter, simbolizând puterea sa, pare mai dificil de interpretat.[1368]

Un denar bătut în 69 î.Hr. de Marcus Pletorius Cestianus înfățișează pe avers bustul unei figuri feminine drapate, împodobite cu un colier, cu capsule de mac plasate în părul strâns; reversul înfățișează un caduceu. [1369]O iconografie foarte similară se găsește pe un denar bătut în 68 î.Hr., al cărui revers înfățișează o *oinochoe* și o torță aprinsă. [1370]Figura feminină a fost interpretată
de Michael Crawford în rolul Proserpinei, iar întreaga reprezentare a fost

[1366] CRAWFORD 1974, nr. 265/1; BMC *Rep* I, nr. 1157; BELLONI 1960, nr. 555.

1367 Fructe: CRAWFORD 1974, n. 265/1. Mac: BELLONI 1960, n. 555. Vezi și GUILLAUMÉ - COIRIER 2001, p. 1028.

[1368] Ipoteza lui GUILLAUME-COIRIER (2001, p. 1028) este nefondată, deoarece el considera cornucopia o aluzie la revenirea la epoca de aur.

[1369] CRAWFORD 1974, **n** .405/3a-b.

1370 CRAWFORD 1974, **nn** .405/4a-b. Deși din imaginile de care dispun, prezența

asociată de el cu un cult de care era legat monetarul.[1371] [1372] [1373]Iconografia ambilor denari și-ar putea găsi un precedent într-o serie de tetradrahme (413-409 î.Hr.) bătute la Siracuza, pe aversul cărora apare capul unei tinere femei împodobite cu o cunună din capsule de mac, spice de porumb și frunze de stejar.'1 Conform lui Giulio Emanuele Rizzo, fata ar fi Kore / Persefona datorită atributelor vegetale care o caracterizează, în timp ce Peter Franke și Max Hirmer au considerat-o o reprezentare a lui Artemis-Arethusa;[1374] [1375] [1376]Totuși, în opinia mea, recunoașterea figurii, fie pe monedele romane, fie pe cele siracuzane, nu poate fi stabilită cu certitudine. Elementele care compun ghirlanda nu sunt caracteristice lui Core / Persefona (care este rareori reprezentată cu capsule de mac), ci mai degrabă mamei sale, Demeter. Faptul că fața figurii este tânără nu poate fi un factor discriminatoriu, deoarece zeița recoltei nu este niciodată reprezentată ca fiind bătrână. În esență, este foarte dificil de stabilit identitatea în absența unor date concrete: în timp ce, pe de o parte, nu se poate exclude *a priori* că este vorba de Core/Proserpina, pe de altă parte, atributele prezente par să sugereze identificarea cu Demeter/Ceres. i [3]

Un denar, bătut tot de Marcus Pletorius Cestianus și datând din anul 67 î.Hr., înfățișează pe avers un bust feminin drapat, purtând o cunună de laur și o cască cu creastă. O serie de elemente ies la iveală din partea din față a coifului: coarne de bovin care încadrează soarele (simbolul lui Isis), o tulpină dificil de identificat (o floare de lotus, un știulete de porumb ?) și ceea ce a fost interpretat ca o capsulă de mac. În spatele umerilor apar aripi, un arc și o tolbă de vânt. Aversul înfățișează un vultur cu aripile întinse care ține un fulger în gheare. Înainte de a examina iconografia monedei în toată complexitatea sa ' trebuie subliniat faptul că prezența capsulei de mac pe capul figurii nu este nicidecum certă: dintr-o examinare a exemplarelor disponibile, este aproape imposibil de stabilit cu certitudine natura obiectului care iese din coif.[1377] [1378]

Capsulele de mac nu par a fi deloc sigure, acestea fiind recunoscute ca atare de numismatistul britanic și aici s-a decis să se bazeze pe judecata sa autorizată.

[1372] CRAWFORD 1974, p. 418.

[1373] CACCAMO CALTABIANO 2008, p. 124.

[1374] Kore: Rizzo (1946) 1968, p. 205, nn . 11-12; de asemenea BMC Sicilia, p. 171, n. 173. Artemi de-Arethusa: FRANKE-HIRMER 1964, p. 51.

[1375] În ceea ce privește identitatea personajului de pe moneda siracuzană, trebuie subliniat faptul că există legături cunoscute și între stejar și Demeter: vezi Ov. *Met.* VIII 741-779; PAUS. VIII 42, 12; VIII 54, 5.

[1376] CRAWFORD 1974, nr. 409/1; BELLONI 1960, nr. 1673; BMC Rep I, nr. 3596.

[1377] Din acest motiv, unii cercetători au preferat să nu menționeze planta printre atributele care caracterizează personajul: vezi CRAWFORD 1974, n. 409 / I. BELLONI 1960, n. 1673 și BMC Rep I, n. 3596 care au inclus în schimb capsula de mac în descrierea lor.

[1378] HOR. *Epist.* I 10, 49. Vezi BABELON 1886, p. 312, nr. 4; BELONI 1960, nr. 1673; BMC Rep I,

[1379]Identificarea figurii feminine este la fel de problematică : unii cercetători au presupus că este vorba de Vacuna, o zeitate sabină foarte veche, care avea un sanctuar la vila lui Horațiu din Licenza, lângă Roma. 16 Această teză pare a fi susținută de prezența semnelor distinctive ale zeităților cu care Vacuna era asociat: arcul și tolba s-ar referi la Diana, casca la Bellona și Minerva, aripile la Victoria, iar presupusul mac poate la Ceres. [Cu toate acestea], această interpretare a fost pe bună dreptate respinsă de Crawford, din cauza lipsei de dovezi documentare care ar putea susține identificarea; în plus, prezența simbolului caracteristic al lui Isis nu este deloc pertinentă pentru Vacuna, niciodată identificată cu zeița egipteană. 1[1380]

Savantul, fiind de acord cu Andreas Alfoldi,1 [1381]a recunoscut-o pe Isis însăși, în special datorită prezenței vulturului cu fulgerul, care amintește de iconografia monedelor ptolemeice.[1382] [1383]Deși această ipoteză pare susținută de un pasaj din Apuleius (secolul al II-lea d.Hr.), care afirmă că Isis era identificată, printre altele, cu Minerva, Ceres și Diana,21 pe de altă parte, această informație nu poate fi considerată valabilă pentru perioada în care a fost emisă moneda, adică cu aproape două secole mai devreme. Mă întreb, de asemenea, cum poate fi justificată o reprezentare atât de neobișnuită a zeiței egiptene într-un context public, având în vedere că la acea vreme cultul lui Isis nu era recunoscut oficial de statul roman. Rezultă că ipoteza lui Crawford se bazează pe fundamente foarte fragile și este în prezent neconvingătoare, la fel ca și identificarea anterioară cu zeița sabină Vacuna. Rezolvarea enigmei din jurul identității figurii este în prezent departe de a fi rezolvată, deoarece existând o lipsă completă de date obiective (de exemplu, anumite reprezentări ale lui Vacuna) care ar putea ajuta la rezolvarea problemei. Standardizarea portretelor feminine de pe monedele republicane complică și mai mult lucrurile, iar lipsa unei inscripții clarificatoare împiedică o concluzie fermă. Prin urmare, este potrivit să ne limităm la a observa că imaginea poate fi atribuită unei zeițe căreia i s-ar putea asocia diverse atribute (poate inclusiv macul), în general comune mai multor zeități.

În cele din urmă, merită menționat un denar bătut în anul 43 î.Hr. de

nr. 3596.

[1379] Ps. ACRO *Epist.* I 10, 49: *Unii numesc vaca Ceres, alții zeița vacanței, alții Victoria, unde ne odihnim [...] Unii numesc vaca Minerva, alții Diana, unii chiar spuneau că era Venus;* POMP. PORPH. *Epist.* I 10, 49: *Unii o numesc zeița sabină, care este de o anumită specie. Unii o numesc Bellona, alții Minerva, alții Diana.* Asocierea macului cu Ceres este certă în epoca imperială, nu chiar așa în epoca republicană, dar, întrucât statuile de cult ale zeiței nu au fost încă găsite, nu se poate exclude ca o astfel de asociere să fi fost deja prezentă.

[1380] CRAWFORD 1974, p. 437.

[19] ALFOLD 1954, pp. 30-31.

[1382] Vezi, de exemplu, WEISER 1995, nr. 60.

[1383] ALuL. *Asin. aur.* XI 5.

Publius Accoleius Larisculus. Aversul înfățișează un bust feminin drapat , cu părul prins într-o împletitură dublă în jurul capului. Reversul înfățișează trei figuri feminine stând frontal, în timp ce cinci copaci ies în evidență în fundal; figura din dreapta ține într-o mână o legumă greu de recunoscut, iar cea din stânga un arc.[1384] [1385] [1386] [1387] [1388] [1389]Primul care a formulat o ipoteză interpretativă cu privire la această monedă a fost Pirro Ligorio, un ilustru artist și om de litere din secolul al XVI-lea, care a recunoscut imaginea lui Venus pe avers și pe cea a Grațiilor pe revers. [Această] teorie este acum categoric depășită și nu mai este acceptabilă. Mai recent , Giovanni Pansa a susținut că figura de pe avers este Acca Larentia, o eroină romană legată de Hercule și de evenimentele lui Romulus și Remus, considerată și mama larilor și de la care, potrivit savantului, *derivă numele gens Accoleia.2* 4 Figurile de pe revers se referă în schimb la *Nymphae Querquetulanae, zeități feminine legate de stejari și responsabile de* [paza] pădurii, sacră larilor *Querquetulani.2* ' Această teorie a fost pe bună dreptate respinsă de Andreas Alfòldi, deoarece plantele înfățișate în spatele celor trei figuri sunt în mod clar chiparoși, copaci strâns legați de Diana. [6] Pe baza acestor considerații, Alfòldi a identificat reprezentarea de pe aversul monedei ca fiind Diana *Nemorensis,* o zeitate venerată în Ariccia, unde exista o pădure sacră ei, în care s-a găsit o inscripție dedicatorie consacrată ei de către *gens Accole ia.* 27 Se știe din multe surse antice că Diana, în special *Nemorensis,* era considerată o zeitate triformă la Roma și lua

epitetul *Trivia:* zeița era de fapt o vânătoare, o zeitate lunară și era în cele din urmă identificată cu Hecate. [1390]Conform lui Alfoldi, moneda în cauză reproduce statuia cultică arhaică a zeiței situată în dumbrava ei sacră, demonstrând existența unui astfel de simulacru încă din anul 43 î.Hr., anul în care a fost bătut denarul? [1391]Figurile de pe avers nu ar fi, așadar, altceva decât cele trei aspecte ale zeiței: cea din stânga cu arcul ar fi Diana vânătoarea, cea

---

[1384] CRAWFORD 1974, nr. 486/ **1**.

[1385] PiRRo LIGORIO XXX *cărți de antichități, XX* 157.

1386 PANSA 1910, p. 473. Romulus și Remus: INTRIGA. Rom. 4-5. Conform lui ^NAS 1981, p. 10, prenumele Acca, din rădăcina **Akka,** are semnificația de mamă și din acest motiv Acca Larentia poate fi considerată mamă sau strămoșă a Larilor.

1387 PANSA 1910, p. 474-475. Conform cfr. FEST. sv *Querquetulanae virae,* p. 314 Lind cuvânt; VARRo *De ling. LAt.* V 49.

1388 Cf. VERG. *Aen.* III 679-681.

1389 VOLUMUL XIV, nr. 2213.

[1390]VERG. *Aen.* IV 511; VI 35 **şi** 69; VII 516; X 537; HOR. *Carm.* III 22, 1-4; CAHULL. XXXIV 15; MARTIAL. IX 64, 3; STAT. *Silv.* III l, 55.

1391 ALFOLDI 1960, p. 141.

din centru Hecate, iar cea din dreapta care ține elementul vegetal Selene.[1392] [1393]Conform savantului maghiar, care a acceptat descrierile din cataloagele de monede, această ultimă zeitate ar ține în mână un mac. Personal, consider această identificare destul de dubioasă, deoarece reprezentarea plantei nu este compatibilă cu caracteristicile sale. Mai mult, floarea strâns asociată cu Selene nu este macul, ci bujorul, după cum reiese dintr-un pasaj din Dioscoride în care se afirmă că profeții numeau această plantă OEÀ.TJvóyovoç, „născută din Selene”? [1] Interpretarea obiectului ținut de presupusa zeiță a lunii este, însă, categoric complexă: la o analiză atentă, pare să semene cu o floare *de crin* datorită caliciului său caracteristic cu petale în formă de clopoțel, dar nu se poate exclude faptul că este vorba de o altă varietate floral. Având în vedere stadiul actual al cunoștințelor, nu putem afirma cu certitudine decât că nu este vorba de un mac; în consecință, interpretarea propusă de Alfoldi, care are totuși unele elemente care o susțin, nu poate fi considerată în întregime satisfăcătoare în acest moment, deoarece relația dintre elementul vegetal și presupusa Selene rămâne încă neexplicată.

NUMISMATICA EPOCII IMPERIALE: CERES ȘI APROVIZIONAREA **cu alimente**

În epoca republicană, nu există dovezi ale asocierii dintre mac și Ceres în sfera numismatică, similar cu ceea ce se întâmplă cu alte artefacte artistice (statui, pietre prețioase etc.) care atestă planta ca atribut comun al zeiței, în principal în epoca imperială. Cu toate acestea, lipsa imaginilor monetare (bătute în monetăriile occidentale) care să includă prezența macului în timpul domniei lui Augustus este oarecum surprinzătoare. Acesta, așa cum s-a observat deja pe scară largă, a fost printre primii care au înfățișat capsulele pe un monument public de mare importanță politică și propagandistică, cum ar fi Ara *Piacis*. [1394] [1395] [1396] [1397] [1398] Această „tăcere iconografică” a continuat neîntrerupt în timpul domniilor lui Tiberius și Caligula, în ciuda cantității semnificative de pietre prețioase și busturi care înfățișează macul, produse în

[1392] ALFOLDI 1960, p. 142. Este de acord cu CRAWFORD 1974, p. 497.

[1393] DIOSC. III 140.

[1394] Vezi *mai sus,* pp. 207-208.

[1395] RIC I [2] , p. 128, n. 101; GIARD 1988, p. 107, n. 256 (care a recunoscut macul).

1396 SVET. *Claud.* 11; Dio CASS. LX 5, 2. *Actafratrum arvalium* mărturisește că pe 17 ianuarie (aniversarea căsătoriei dintre Octavian și Livia, sărbătorită în 38 î.Hr.) se aduceau jertfe cuplului divin: vezi ScHEiD-TASSiNi-RüpKE 1998, p. 48.

1397 Pe această temă, vezi *mai sus,* pp. 237-238 și 242-245.

1398 Despre motivele politice care l-au determinat pe Claudius să inventeze o astfel de imagine, vezi FABBM 2011, în special pp. 175-180.

această perioadă. Abia odată cu urcarea lui Claudius pe tronul imperial a apărut prima reprezentare a capsulei în emisiunile Principatului. Era vorba de un dupondius bătut în anul 42 d.Hr. (la scurt timp după preluarea puterii de către noul împărat) în care bustul radiat al unei figuri masculine de pe avers corespunde unei figuri feminine drapate așezate pe un tron pe revers; cu mâna stângă ține o torță lungă sau un sceptru, în timp ce cu mâna dreaptă ridicată ține un mănunchi de spice de porumb și maci.33 Inscripțiile de pe cele două fețe ale monedei, respectiv ***Divvs*** *AVGVSTVS* și DIVA **AVGVSTA**, atestă cu certitudine identitatea personajelor: sunt ei de fapt Augustus cel zeificat și soția sa Livia, de asemenea zeificați în anul 42 d.Hr. la porunca lui Claudius? [4] În acest caz, împărăteasa nu apare în trăsăturile sale reale, ci este înfățișată sub înfățișarea lui Ceres, căreia ea însăși i-a asociat propria imagine? [5] În ceea ce privește analiza monedei, pe care am discutat-o deja pe larg în altă parte, este suficient să subliniem aici că acest specimen constituie prima reprezentare numismatică occidentală în care Ceres (deși efigia sa o ascunde pe Livia) ține în mână capsule de mac împreună cu spicele de porumb caracteristice? [6]

Acest exemplar, însă, nu este primul de acest fel: de fapt, deja în anul 2 î.Hr., la Tralles (care, după violentul cutremur din 27 î.Hr., a fost imediat - reconstruită din ordinul lui Augustus, luând astfel numele de Caesarea), a fost bătută o serie de monede complet similară cu cea emisă de Claudius aproximativ o jumătate de secol mai târziu. Este vorba de monede de bronz al căror avers înfățișează capul lui Augustus, în timp ce reversul o prezintă pe Livia în înfățișarea Demeterei, în acest caz în picioare, dar cu spice de porumb în mâna stângă și o capsulă de mac în mâna dreaptă ridicată. [1399]Identitatea figurii este confirmată incontestabil de inscripție, care spune *KAiEAPEQN* ***A (E) I-BIA,*** dar aceasta nu înseamnă că moneda din Tralles ar trebui considerată un model direct pentru dupondiusul bătut de Claudius. Cu siguranță constituie un precedent, dar este greu de imaginat că un exemplar provincial, emis în plus într -o zonă foarte îndepărtată de Roma, ar fi putut constitui prototipul de referință pentru iconografiile romane ulterioare. 3 [1400]Pare mai corect să subliniem modul în care moneda mărturisește conferirea de onoruri divine sau semi-divine Liviei în provinciile estice încă din anul 2 î.Hr., neasimiland-o întâmplător cu Demeter.

Revenind acum la moneda romană occidentală, începând cu domnia lui Nero, iconografia lui Ceres este frecvent caracterizată prin prezența uneia sau

[1399] RPC I, n. 2647. Există și alte exemplare aproape identice cu moneda în cauză, singura diferență fiind că aversul prezintă efigia lui Gaius Caesar: RPC I, n. 2648.

[1400] Legătura dintre mac și Demeter în lumea greacă este bine atestată în domeniul literar și mai ales iconografic deja cu secole înainte de apariția bronzului și, prin urmare, posibilul model pentru ambele imagini trebuie căutat în opere de artă mai vechi și mai cunoscute.

mai multor capsule de mac în asociere cu spice de porumb. Succesorul lui Claudius a avut o serie de aurei bătute (datând între anii 60 **și** 63 **d.Hr.**) în care reversul prezintă figura zeiței în picioare, drapată (într-un caz voalată), ținând două spice de porumb și un mac în mâna dreaptă și o torță lungă în mâna stângă (Fig. 31). [1401]Imagini similare (cu unele mici diferențe) apar în seriile de monede romane până la epoca antonină: confirmarea acestui lucru se găsește într-o monedă bătută de Galba și în monede de aur, argint și bronz emise de Vespasian, Titus, Hadrian și Marcus Aurelius.[1402 1403]

Reprezentarea frecventă a lui Ceres pe monedele imperiale este justificată de importanța consacrată, cu implicațiile sale politice și propagandistice asociate, pe care zeița a avut-o în primele două secole ale imperiului:41 funcția ei principală a fost, fără îndoială, cea de protectoare a culturilor și garant al recoltei, rol care o plasa responsabilă de bunăstarea nutrițională a Romei și a imperiului în general. Asigurarea aprovizionării cu alimente a unei metropole precum Roma (reamintim că sub Augustus populația se situa în jurul unui milion de locuitori) era o întreprindere dificilă.[1404 1405 1406 1407 1408 1409]Încă din

---

1401 RIC I', p. 151, nr. 23; p. 152, nr. 29; 35.

[1402] Galba: RIC I', p. 246, n. 292. Vespasian: RIC II', p. 77, nr. 260; p. 128, nr. 967; 969; p. 129, nr. 973; 975; p. 135, n. 1061 (aur); p. 128, nr. 968; 970; p. 129, nr. 974; 976; p. 135, nr. 1062-1063 (denarii); p. 131, nr. 998-1000; p. 132-133, nr. 1025-1027; p. 134, nr. 1044; 1051; p. 137, nr. 1092; 1096; p. 138, nr. 1100 (dupondi si as). Titus: RIC II', p. 200, nr. 21; p. 205, nr. 90; p. 201, nr. 39 (aurei); p. 199, nr. 3; 6; p. 200, nr. 22-23; p. 201, nr. 40-41 (denarii). Hadrian: RIC II, p. 400, nr. 486; p. 388, nr. 409; 411 (denarii). Marcus Aurelius: RIC III, p. 344, nr. 1623.

1403 Vezi SpAETH 1996, pp. 47-48 și pp. 119-123 (excluzând referințele repetate la fertilitate). Pentru cazul Liviei, vezi FABBRI 2009, pp. 327-333.

[1404] Cerealele erau, fără îndoială, principalul aliment, dar dieta romană era destul de variată și includea ulei, vin, carne, leguminoase și brânză: vezi ViRLOouVET 2000, pp. 105-106. Despre necesarul alimentar pentru a hrăni Roma, vezi ViRLOouVET 2000, pp. 105-107 ; PAVIs D'ESCURAC 1976, pp. 166-175.

1405 Pentru centralitatea problemei alimentare în Roma și în lumea antică în general, vezi FREZOULS 1991, pp. 1-4.

1406 Pentru un studiu mai aprofundat al problemelor alimentare în epoca republicană, vezi ViRLOou VET 2000, pp. 109-112; RIC^^N 1980, pp. 26-54; VAN BERCHEM 1939, pp. 15-31.

1407 Acest lucru este confirmat și de TAC. *Ann.* III 4-5: dacă proviziile de alimente din provincii erau insuficiente, împăratul trebuia să preia sarcina problemei; altfel, statul ar fi căzut în ruină.

1408 Prefectus *annonae* era responsabil de supravegherea transportului și depozitării proviziilor alimentare din provinciile imperiului, dar nu avea niciun rol în organizarea frumentationes . Împăratul nu gestiona personal instituția annonae, ci își delega puterea *praefectus annonae;* Rla^^N 1980, p. 92 a observat cu perspicacitate că: «dacă exista succes, împăratul își asuma meritul; dacă exista eșec, praefectus *putea* primi vina». Despre reforma augustană, vezi ViRLOouVET 2000, pp. 112-115; RIC^^N 1980, pp. 60-66; PAVIs o'EscuRAc 1976, pp. 21-32; VAN BERCHEM 1939, pp. 67-71. Cf. SVET. *Aug.* 41; DIO CASS. LV 26, 3, pe lângă insinuările rău intenționate (dar probabil bine întemeiate) ale lui TAC. *Ann.* I 2, **1.**

1409 MOMIGLIANO 1961 [2] , pp. 49-50; VAN BERCHEM 1939, PP. 71-74, sunt de această opinie . Această teorie a fost redusă la scară largă din cauza lipsei de dovezi concrete care să ateste transferul cheltuielilor cu alimentele *de la aerariu la* aljis: vezi LEVICK (1990) 1993, p. 84 și în special RACKMAN 1980, p. 77. Prin urmare, s-a preferat să se emită ipoteza unei creșteri treptate a

epoca republicană, la Roma problema alimentelor s-a numărat întotdeauna printre principalele preocupări ale statului: pentru a hrăni poporul, Senatul a inițiat distribuții gratuite sau cu costuri reduse (*frumentationes)* de produse de primă necesitate, în special grâu/ [3] Nu de puține ori aprovizionarea și distribuirea alimentelor erau folosite de magistrați ca mijloc de a-și spori prestigiul în ochii plebei care, recunoscătoare pentru măsurile întreprinse în favoarea sa, ar fi favorizat, în consecință, ascensiunea sa în *res publica.44*

În epoca imperială, aprovizionarea cu alimente a fost esențială pentru politicile diferiților împărați:4' în primul rând, Augustus a reformat instituția annonei, plasând alături de *aediles ceriales* (sau *cereales)* din epoca cezariană noua funcție de *praefecti frumenti dandi.46* Această structură a rămas neschimbată în timpul domniei celor doi împărați succesivi; abia începând cu principatul lui Claudius cheltuielile pentru aprovizionarea cu alimente au trecut treptat din vistieria statului (*aerarium)* în cea imperială (iljiscus), plasând oficial responsabilitatea aprovizionării asupra împăratului, care urma să garanteze personal distribuirea cerealelor către plebe, cu implicațiile aferente la nivel politic.7 [Claudius] însuși a întreprins noi măsuri pentru a promova aprovizionarea

responsabilităților prințului , fără ca puterea Senatului să fie brusc înlăturată: vezi RACKMAN 1980, pp. 77-78.

distribuția mărfurilor către Roma, extinderea portului Ostia și construirea a numeroase *silozuri (horrea)* pentru depozitarea cerealelor.[1410]

Prin urmare, nu este o coincidență faptul că poporul îl considera pe împărat garantul prosperității și al abundenței de alimente, atât de mult încât, în opinia comună, absența sa din Roma era considerată cauza unor posibile foamete. [1411]Istoria romană relatează câteva exemple care ajută la înțelegerea amplorii domeniului de aplicare al fenomenului: în timpul unei foamete grave izbucnite în anul 22 î.Hr., populația a identificat motivele dezastrului în neatribuirea consulatului lui Augustus, obligându-i pe senatori să acorde suveranului dictatura și administrarea extraordinară a aprovizionării cu alimente, cu amenințarea de a da foc Curiei dacă acest lucru nu se întâmpla.[1412] [1413] [1414] [1415] [1416]Augustus a refuzat dictatura, dar s-a ocupat de aprovizionarea cu alimente, asumându-și personal cheltuielile și evitând astfel foametea/ [1] În anul 19 d.Hr., Tiberius a trebuit să justifice costul excesiv al alimentelor și a aranjat stabilirea unui preț scăzut pentru cereale, garantând vânzătorilor o despăgubire egală cu doi sesterți pentru modium.52 Chiar și Claudius, deși deosebit de atent la problema alimentelor, a fost considerat responsabil de popor pentru penuria de alimente care a afectat Roma în anul 51 d.Hr.: prințul a fost insultat în Forum de mulțime, care nu a ezitat nici măcar să-i arunce cu cruste de pâine/ [3] Pentru a remedia criza, Claudius a luat măsuri pentru a asigura alimentele chiar și în timpul iernii , sezonul în care navele nu plecau pentru a livra încărcături de cereale la Roma din cauza vremii nefavorabile frecvente: a garantat echipajelor un anumit profit, asumându-și orice pierderi cauzate de furtuni și a aranjat distribuirea unor premii speciale pentru proprietarii de nave de marfă. 54 Chiar și Nero a trebuit să renunțe la o mult sperată călătorie în Orient, deoarece cetățenii erau nemulțumiți și întristați de vestea plecării sale iminente: de fapt, se temeau că absența prințului ar duce la suspendarea

[1410] Vezi ViRLO^UVET2000, p. 109; LEVICK (1990) 1993, p. 110; VAN BERCHEM 1939, p. 82. Lucrările la portul Ostia au fost continuate de Nero, în timp ce Traian a construit unul nou și mai bun în același oraș: vezi VAN BERCHEM 1939, p. 82.

1411 Vezi VIRLO^UVET 2000, p. 113; VAN BERCHEM 1939, p. 83.

[1412] Dio CASS. LIV 1, 2-3. Odată cu asumarea curae *annonae,* Augustus a luat și el măsuri pentru reformarea acesteia: cf. Dio CASS. LIV 17, 1; LV 31, 4; SVET. *Aug.* 37

[1413] A LUNII AUGUST 5; CASS. LIV 1, 4-5.

1414 TAC. Ann. II 87.

n TAC. Ann. XII 43, l; SVET. *Claud.* 18, 2. S V ET. *Claud.* 18, l testimonia la cura dell'imperatore per l'approvvigionamento *(Urbis annonaeque curam sollicitissimemper egit).* Cf. de asemenea LEVICK (1990) 1993, p. 109.

1416 SVET. *Claud.* 18, 2; GAIUS *Inst.* I 32c; ULPIAN. 3, 6.

distribuțiilor de cereale.[1417] [1418] [1419] [1420] [1421] [1422]A avut dreptate Catherine Vrrlouvet când a afirmat că „grija pentru provizii se află în prim-planul portretului convențional al împăratului bun” și chiar că „la Roma, un prinț rău rimează cu un flămând”? [6]

I Faptele tocmai relatate exemplifică în mod clar atenția acordată de - împărați politicii cerealelor; în acest scop, probabil a fost folosită iconografia monetară care o înfățișează pe Ceres cu un mac. De fapt, așa cum zeița era garantul divin al prosperității culturilor și veghea asupra bunăstării poporului, tot așa împăratul era configurat ca omologul ei pământesc, jucând rolul celui care asigură hrana supușilor săi: asocierea imaginii sale cu cea a zeiței în contextul nurnismatic avea, așadar, scopul de a transmite clar acest mesaj? [7] Din acest motiv, nu este neobișnuit să întâlnim inscripții care adaugă epitetul Augusta la numele zeiței, ceea ce evidențiază legăturile strânse cu prințul? [8]

II Tipul de funcție îndeplinită de Ceres apare în mod special evident pe unii denari bătuți în timpul domniei lui Hadrian: în aceste cazuri, zeița este reprezentată pe o cistă, o probabilă referință la *cista mystica* eleusinenă ? [9] Macul și spicurile de porumb apar nu doar în mâna ei dreaptă, ci și în interiorul unui modium plasat în fața ei: chiar dacă contextul iconografic arată o Ceres „eleusineană”, rolul ei de garant al bunăstării și prosperității nu diminuează. Evident, moneda care o înfățișează pe Ceres este mult mai abundentă decât cea raportată aici, care ia în considerare doar reprezentările cu maci; cu toate acestea, crearea unor exemple în care capsulele plantei sunt adăugate la spicurile de porumb este o mărturie destul de clară a consolidării simbolismului abundenței exprimat de imagine ? [0]

Pe lângă monedele cu iconografie cerealieră, există numeroase altele care pot fi legate direct de aprovizionarea cu alimente și *de frumentationes.* Începând cu domnia lui Vespasian, au fost emise monede al căror revers înfățișează un recipient cilindric (**modius)** din care ies șapte spice de grâu și

---

[1417] TAC. *Ann.* XV 36, 1-4 evidențiază modul în care întreruperea frumentationes *a* fost considerată principala preocupare *(quae praecipua cura est).*

1418 VlRLOUVET 2000, p. 116.

1419 Vezi și PENNES™ 1989, pp. 299-300.

1420 Epitetul apare în timpul domniei lui Claudius (cf. RIC F, p. 127, n. 94), dar numai cu Galba este asociat cu o reprezentare în care Ceres ține macul: RIC F, p. 246, n. 292. Alte exemplare bătute sub Vespasian (RIC II ^{2} , p. 77, nn. 260-261; p. 128, nn. 967-970; p. 129, nn. 973-976; p. 131, nn. 998; 1000; pp. 132-133, nn. 1025-1027; p. 134, nn. 1044; 1051; p. 137, nn. 1092; 1096; p. 138, n. 1100) și Titus (RIC II', p. 199, n. 3; p. 205, n. 90). Semnificația legăturii dintre Ceres și împărat a fost deja remarcată de SPAETH 1996, p. 26; DE ANGELI 1988, p. 907; Rickman 1980, p. 257 și pp. 260-261.

1421 RIC II, p. 388, nr. 409; 411.

[1422] Într-o serie de aurei bătute de Otho în anul 69 d.Hr. (RIC F, p. 261, n. 20), cornucopia este adăugată atributelor lui Ceres.

două capsule de mac.[1423] [1424] [1425] [1426] [1427] [1428] Modiusul era unitatea de măsură folosită pentru distribuirea cerealelor și, prin urmare, este ușor de asociat imaginea cu donații gratuite sau cu reducere de cereale. În orice caz, tipul iconografic își propune să evidențieze munca principelui, care asigură hrana poporului său: prezența spicelor de porumb și a macilor este o confirmare concretă a acestui lucru. În timpul domniei lui Hadrian, și mai târziu sub Antoninus Pius și Marcus Aurelius/ [2,] baza filosofică a reprezentării este explicitată și mai mult prin adăugarea inscripției annona *AVG* pe reversul monedelor/ [3] La fel de clar este mesajul transmis de unele monede bătute în timpul domniei lui Nerva (Fig. 32), unde modiusul care conține spice de porumb și maci corespunde inscripției *PLEBEI V^ANAE* ***FRVMENTO*** *CONSTILO:* iconografia aleasă pentru a însoți inscripția trebuia să fie imediat inteligibilă pentru populație/ [4]

Modiusul cu spice de porumb și maci reapare în monede mai complexe : este cazul unei serii de exemplare emise de Hadrian și Marcus Aurelius, pe aversul cărora este înfățișat portretul împăratului purtând o coroană de ailoro. Reversul prezintă o figură feminină în picioare, drapată, ținând niște spice de porumb într-o mână și o cornucopie în cealaltă; pe lateralele ei, în stânga, putem vedea un modius cu spice de porumb și maci, în dreapta, prora unei nave (Fig. 33)./ [5] Figura a fost recunoscută ca personificarea annonei, așa cum este confirmat de inscripția *ANNONA AVG* de pe reversul monedelor./6 Atributele asociate cu ea sunt menite să exalte abundența de alimente, în timp ce nava face aluzie la importurile de cereale din provinciile imperiului, asigurate de organizarea și buna funcționare a instituției de aprovizionare cu alimente.[1429]

[1423] RIC IF, p. 129, nr. 980. Monede similare au fost bătute de Nerva (RIC II, p. 230, **nr** . 110-111) și de Antoninus Pius (RIC III, p. 30, nr. 40; p. 31, nr. 44; p. 118, nr. 713).

[1424] Urmând exemplul lui Traian (vezi PLIN. MIN. *Paneg.* 26-28; Lo CASCIO 2000, pp. 265-283; BEN- NE1T 1997, pp. 210-211; **RIC^KMAN** 1980, p. 189), cei doi împărați au înființat grupuri de tineri (bărbați, dar și femei) cărora urma să li se asigure o cantitate prestabilită de hrană în anumite ocazii: HIST. AUG. *Ant.* Pius 8, **1**; HIST. AUG. *Mare. Aurel.* 7, 8; 26, 6.

[1425] RIC II, p. 367, nr. 230 (Hadrian); RIC III, p. 33, nr. 62 (Antonino Pio); RIC III, p. 302, nr. 1122 (Marcus Aurelius).

1426 RIC II, p. 229, n. 89; p. 230, n. 103. Cf. GUILLAUME-COIRIER 2001, pp. 1032-1033; SpAETH 1996, p. 29 a emis, de asemenea, ipoteza că aceste monede făceau aluzie la alianța dintre plebe și Ceres, o tează oarecum forțată, întrucât împăratul avea tot interesul să-și celebreze propria generozitate în sectorul alimentar.

1427 RIC II, p. 408, **nr** . 548-549; p. 409, nr. 555 (Hadrian); RIC III, p. 302, nr. 1128; p. 304, nr. 1154 (Marcus Aurelius). Vezi și RIC IV.2, p. 81, nr. 131 (Severus Alexander).

[1428] Personificarea Annonei apare pentru prima dată pe monedele neroniene (fără mac): cf. RIC F, p. 161, **nn** . 137-142; p. 173, nn. 372; p. 174, **nn** . 389-391; p. 177, **nn** . 430-431; p. 180, **nn** . 493-497; p. 183, **nn** . 566-572. Iconografia acestor exemplare, considerate una dintre cele mai frumoase creații monetare romane, va fi adesea utilizată (deși cu unele modificări) cel puțin până în perioada Severa: cf. SPAETH 1996, p. 25; RICKMAN 1980, pp. 260-261.

[1429] Vezi PAVIS n'EscuRAc 1981, p. 798.

[1430] [1431] [1432] [1433]Acest lucru este și mai evident în unele exemplare bătute în timpul lui Antoninus Pius, unde, lângă personificarea Annonei (de data aceasta cu cârmă în loc de cornucopie), apar două prore de navă, dintre care una poartă modiusul care conține spice de porumb și mac.8 [Dorința] de a celebra aprovizionarea cu alimente este atât de evidentă încât nu necesită explicații suplimentare; cu toate acestea, există un element care ar putea face aluzie la originea navelor de marfă. De fapt, pe aripa stângă a Annonei există un far luminat, care ar putea aduce aminte de Egipt și în special de Alexandria, orașul unde se afla faimosul far, considerat una dintre cele șapte minuni ale lumii antice.9

Unele monede bătute începând cu domnia lui Domițian se încadrează în același context propagandistic, deși simbolismul este ușor diferit de exemplele examinate până acum. Este vorba de o serie de cadrane care prezintă pe revers un mănunchi de spice de porumb și maci, adesea legați împreună cu o panglică. 7. Întrucât aversul înfățișează capul lui Ceres încoronat cu spice de porumb, mesajul transmis de plante era perfect de înțeles pentru majoritatea populației: este ea legată de prosperitatea pe care o simboliza în mod obișnuit uniunea spicelor de porumb cu macul? [1] În acest caz, imaginile nu par să se refere la aprovizionarea cu alimente garantată nici de zeiță, nici de împărat, ci probabil fac aluzie la bunăstarea de care se bucurau supușii la acea vreme.

Moneda provincială romană include în cadrul ei tipuri de monede aproape identice cu exemplele enumerate până acum, deși adesea preced

« [8] **RIC** III, p. 123, nr. 757.

1431 Egiptul era o provincie din care Roma își procura o bună parte din aprovizionare : conform Ps. AuREL. VICT. *Epit. de Caesar.* **1**, 6, în timpul domniei lui Augustus Egiptul a furnizat douăzeci de milioane de modii de grâu. FLAv. IOSEPH. *Bell. lud.* II 16, 383-386 susține că Africa a furnizat două treimi din alimentele necesare Romei, în timp ce restul a fost importat din țara faraonilor. Pentru informații suplimentare, vezi RICKMAN 1980, pp. 113-118; PAVIS n'Escu-RAC 1976, pp. 134-139.

1432 RIC II [2], p. 282, **nr** . 243-244; p. 286, nr. 317; p. 299, **nr** . 502-502A.

1433 Pe reversul monedelor de bronz bătute în Orient (Tracia?) de Titus și Domițian (care înfățișează capetele împăraților pe avers), macul este inserat între două cornucopii încrucișate: **RIC** IF, p. 235, nr. 513; p. 328, nr. 835.

cronologic, emisiunile occidentale. De exemplu, mănunchiul de spice de porumb și mac apare încă din perioada post-cezariană a războaielor civile (în jurul anilor 39-38 î.Hr.) pe exemplare emise în Antiohia, iar la scurt timp după aceea în Cirene (37-34 î.Hr.) și Dora (34-32 î.Hr.).[1434] [1435] [1436] [1437] [1438] [1439]Deosebit de interesant este cazul orașului Elaea care, începând din epoca augustană și pe toată perioada de guvernare a iulio-claudienilor, a bătut o serie de monede al căror revers înfățișează o capsulă de mac între două spice de porumb/ [3] Se pare că, timp de aproximativ un secol, autoritatea civică a adoptat această iconografie ca simbol caracteristic al orașului: de fapt, deși este incontestabil că spicele de porumb și macul apar în număr variabil pe monedele multor alte *poleis™,* doar Elaea reproduce frecvent imaginea, precum și cea a unui coș simplu *(kalathos)* cu spice de porumb și mac înăuntru (Fig. 34), a cărui iconografie este în întregime similară cu cea a modiusului reprodus pe exemplarele occidentale/ [5] Astfel de monede nu puteau celebra distribuțiile gratuite sau cu reducere de cereale la modă la Roma, deoarece în provincii nu există dovezi ale instituirii unor măsuri de cereale controlate direct de statul roman. Dimpotrivă, se poate spune că orașele trebuiau să facă față problemei alimentare bazându-se exclusiv pe propriile resurse; [16] Din acest motiv, prezența kalathosului *cu* spice de porumb și mac avea probabil scopul de a transmite un mesaj de noroc, legat de prosperitatea agricolă locală și de speranța unei recolte bune. Cu toate acestea, nu se poate exclude faptul că monedele se refereau la donații specifice din partea magistraților locali, care în anumite situații puteau dona sume mari de bani pentru a face față penuriei de alimente.

Monedele care o înfățișează pe Demeter în asociere cu macul sunt, de

---

1434 RPC I, n. 4228 (Antiohia); RPC I, n. 913 (Cirene); RPC I, n. 4754 (Dora).

1435 RPC I, **nn** . 2398-2403; 2405; 2407-2409. Monede similare au fost batute ulterior în perioada antonine: RPC IV, **nn** .1800; 2479.

1436 Vezi, de exemplu, RPC I, **nr** .5079; 5086; 5192 (Alessandria); RPC I, **nr** .2079; 2082 (Nicomade); RPC I, nr. 2102 (Bitinia, monetărie incertă); RPC II, **nr** .510; 543 (Tracia, monetărie incertă); RPC II, nr. 1059 (Cilbia Nicaea); RPC III, nr. 778 (Torni); RPC III, nr. 1521 (Cyzic); RPC III, nr. 1968 (S^^ne); RPC IV, **nr** .1104; 1109 (Erythrae).

1437 Elaea a emis aceste serii de monede din timpul domniei lui Claudius și a continuat până în epoca antonină: RPC I, **nr** .2404; 2406; 2411; RPC II, nr. 957; RPC IV, **nr** .216; 219; 221-222 ; 1801-1802; 2472; 2609; 2614; 3300; 9535; 10896. Această iconografie apare și în alte locuri: RPC III, **nr** . 4267; 6186; RPC IV, **nr** .13947; 14899; 15647; 15683; 15882; 16093; 16232; 16459 (Alexandria); RPC II, nr. 366; RPC IV, **nn** .3905; 8690 (Bizanț); RPC III, **nn** .725-727 (Perinthos). Reprezentări islamice din alte locații: RPC II, n. 1169 (Cos); RPC III, **nn** .105-106 (Creta); RPC III, n. 738 (Bizya); RPC IV, n. 6129 (Tium); RPC IV, **nn** .371; 2786 (Eresos); RPC IV, n. 1176 (Apollonis).

1438 Vezi FRÉzouLS 1991, p. 4. Importul de cereale era responsabilitatea așa-numiților oiroMYyoi, funcționari publici locali, în timp ce àyopavóJ.loi erau responsabili de supravegherea - prețurilor de vânzare: vezi FRÉzouLS 1991, p. 7.

1439 În acest sens, vezi exemplele de „evergetism alimentar" culese de FRÉzouLS 1991, pp. 8-9 și pp. 12-16.

asemenea, extraordinar de abundente, mai ales în comparație cu monedele occidentale corespondente care o înfățișează pe Ceres alături de plantă: exemple de acest tip pot fi găsite în numeroase locații din Orientul grecesc, din epoca julio-claudiană până cel puțin în perioada antonină (Fig. 35).[1440] [1441] Evident, alegerea acestei iconografii, pe lângă faptul că transmitea obișnuitul mesaj de bun augur populației, a depins cel mai probabil de îndelungata tradiție care asocia direct planta cu zeița, atestată atât de surse literare, cât și de surse iconografice. Totuși, ar putea exista o altă motivație în spatele unor astfel de imagini: este o idee deja avansată de Luigi Beschi, care a emis ipoteza că reprezentarea Demetrei cu spice de porumb și maci pe monedele din Argos și Aegion este transpunerea statuii de cult a zeiței, păstrată în sanctuarul dedicat ei din localitățile respective. [9] Deși intuiția savantului nu este susținută de dovezi concrete, întrucât iconografia celor două statui de cult este necunoscută, posibilitatea nu poate fi deloc exclusă, deoarece gravorii monetari s-au inspirat adesea din opere de artă deosebit de celebre. În cazul specific al monedei care o înfățișează pe Demeter cu un mac, deși în prezent nu este posibil să se stabilească cu certitudine care au fost modelele de referință, nu lipsesc exemplele care atestă această asociere: se consideră foarte probabil ca óyaÀpa din sanctuarul din Corint să o fi înfățișat pe zeiță așezată

[1440] Moneda „demetriacă" poate fi împărțită în grupuri mari: cu statură și cu seducătoare. Pentru primul caz, cf. RPC I, n. 5205; RPC III, n. 4241; RPC IV, nn. 13452; 14818; 15951 (Alessandria); RPC II, n. 993 (Piatra); RPC Il, n. 1036; RPC III, n. 1995; RPC IV, nn. 1092; 1094 (Erythrae); RPC Il, n. 1097; RPC III, n. 2089 (Tralles); RPC III, n. 385; RPC IV, nn. 5254; 7928; 9425; 10987 (Argo); RPC III, n. 1130 (Bythynia, zecca incertă); RPC III, nn. 2422; 2427; RPC IV, nn. 1303-1304; 1305; 2833; 3969 (Maeonia); RPC III, n. 2450; RPC IV, nn. 1189; 9252 (Blaundus); RPC III, n. 2597 (Sebaste); RPC III, n. 2605 (Acmonia); RPC III, n. 2623 (Palaeobeudus); RPC III, nn. 2754-2756 (Syedra); RPC IV, n. 8093 (Aegium); RPC IV, nn. 3978; 4150; 8802; 8797; 8799 (Pautalia); RPC IV, nn. 7500; 7518; 7541; 7561 (Filippopolis); RPC IV, n. 4557 (Plotinopolis); RPC IV, n. 4858 (Prusia ad Hypium); RPC IV, n. 529 (Cizicus); RPC IV, n. 503 (Hadrian ad Olympum); RPC IV, nn. 409; 411 (Adramytheum); RPC IV, nn. 9369; 9782 (Tiatira); RPC IV, n. 1173 (Apollonis); RPC IV, n. 2463 (Elaea); RpC IV, n. 2348 (Magnesia ad Sipylum); RPC IV, nn. 1446; 1449 (Nysa); RPC IV, n. 2353 (Mastaura); RPC IV, nn. 823; 9218; 9223; 9718 (Antiohia la Meandru); RPC IV, n. 1953 (Cibyra); RPC IV, n. 1888 (Colossae); RPC IV, nn. 1437-1438 (Silandus); RPC IV, n. 9975 (Cad); RPC IV, n. 1646 (Tripoli); RPC IV, n. 9981 (Eumenea); RPC IV, n. 2208 (Synad); RPC IV, n. 1706 (Amorium); RPC IV, nn. 7741-7742 (Etenna); RPC IV, n. 8512 (Ancyra); RPC IV, n. 5795 (Coracesium); RPC IV, nn. 6796-6797; 6800 (Laodicea ad Mare); RPC IV, n. 810 (Alabanda); BMC *Paphagonia,* n. 6 (Germanicopolis). Pentru al doilea caz cfr. RPC l, n. 3540 (Lystra); RpC I, n. 2983 (Hierapolis); RPC II, n. 35 (Creta); RPC III, n. 508 (Nicopolis); RPC III, nr. 1672; 1676-1677 (Adramyteum); RPC III, n. 2748 (Laertes); RPC III, n. 2753 (Syedra); RPC IV, n. 2832 (Hyrcanis); RPC IV, n. 3944 (Magydus); RPC IV, n. 7264 (Lystra); RPC IV, n. 6489 (Edessa); RPC IV, n. 15847 (Alexandria). O variantă este reprezentată de unele monede care înfățișează bustul în general acoperit al Demetrei, în fața căruia sunt plasați spice de porumb și maci (uneori ținuți direct în mâna zeiței): RPC I, n. 2073 (Nicomedia); RPC II, n. 684 (Prusias ad Hypium); RPC III, n. 722 (Perinthus); RPC III, nn. 3373; 3375 (Anazarbus); RPC III, n. 3391 (Epiphanea); RPC IV, nr. 4474-4475 (Tome); RPC IV, nr. 225-226; 1812; 2476; 2567; 2772; 2774 (Elaea); RPC IV, n. 3894 (Perinto).

1441 BESCHI 1988, nr. 43 și nr. 45.

pe un tron, cu capsule de mac strânse în mână, în timp ce cunoaștem cel puțin o sculptură din marmură din Atena în care Demeter ține în mâna stângă niște spice de porumb și o capsulă de mac.[1442] Deosebit de importantă pentru a da credibilitate ipotezei că imaginile de pe monede provin din prototipuri de cult este o monedă de bronz bătută în primii ani ai domniei lui Marcus Aurelius în Antiohia de pe Meandru. Pe revers, este vizibilă fațada unui templu tetrastil, în interiorul căruia se află o statuie în picioare a Demetrei, care ține un sceptru lung și poate o sămânță de mac. [1443]În acest caz, prezența norocoasă a templului lasă puține îndoieli cu privire la funcția îndeplinită de imaginea zeiței. În cele din urmă, câteva exemple înfățișează imaginea obișnuită a Demetrei ținând spice de porumb și mac, aici suspendată deasupra unui mic altar. [1444]Acest detaliu pare să sugereze că cele două plante au fost oferite pe altar, confirmând probabil utilizarea păstăilor de mac ca altare pentru zeiță, în conformitate cu ceea ce mărturisise deja Annaeus Cornutus.[1445]

Macul și personificările

Pe lângă monedele care o înfățișează pe Ceres/Demeter sau care au legătură cu proviziile alimentare, este necesar să examinăm o serie de descoperiri numismatice în care capsula de mac apare asociată cu contexte diferite și cu personaje diferite: acestea sunt așa-numitele personificări. [1446]Conform lui Cicero, ceea ce sunt definite în mod obișnuit ca „personificări ale virtuților divine" erau denumite pur și simplu cu termenul *utilitates* și erau percepute ca divinități cunoscute fără alt nume decât cel al beneficiului exact pe care îl produc. [1447]Cultul lor reprezintă, de fapt, o caracteristică a religiei romane și a concepției sale particulare despre divin: pentru cetățeanul roman,

---

[1442] Pentru statuia din Corint, vezi *mai sus,* p. 140. Pentru statuia Atenei, vezi Beschi 1988, n. 142.

1443 RPC IY, nr. 882.

1444 RPC I, n. 3540 (Lystra, epoca augustană); RPC II, n. 1036 (Erythrae, sfârșitul secolului I d.Hr.); PRC IY, n. 7498 (Philippopolis, domnia lui Marcus Aurelius).

1445 Co^^. 28.

1446 Numele care trebuie dat acestei clase de zeități a fost și este încă dezbătut de către cercetători: un termen larg utilizat este „personificare", dar, conform FEARS 1981, p. 830, acesta nu surprinde pe deplin conceptul pe care ar trebui să îl exprime, deoarece are un sens prea larg. Unii cercetători au avansat propuneri cu privire la termenul exact care trebuie adoptat: FEARS însuși 1981, p. 832, a preferat termenul generic „virtute", în timp ce CLARK 2007 a optat pentru expresia „Calități Divine" din titlul eseului său. Problema, însă, nu este rezolvată definitiv, deoarece astfel de definiții ar putea fi supuse criticilor; prin urmare, s-a decis utilizarea termenului „personificare", în ciuda deplinei conștientizări a faptului că, oricare ar fi termenul ales, acesta este întotdeauna și în orice caz o expresie convențională.

[1447] Cic. *De nat. deor.* II 23, 60-62.

beneficiile conferite de aceste divinități erau cea mai clară dovadă a existenței lor. [1448]Prin urmare, nu sunt figuri alegorice abstracte, ci dimpotrivă, ca în lumea greacă, sunt obiectul unui sentiment religios profund și sincer și sunt invocate de oameni în cele mai critice momente ale existenței lor, cu așteptarea convinsă a capacității lor de a oferi beneficiul care le identifică. 8[1449]

Cultul personificărilor a fost introdus în religia romană de-a lungul a sute de ani, probabil începând cu secolul al VI-lea î.Hr. și terminând în secolul I î.Hr., [1450]continuând în secolele următoare și dobândind o importanță deosebită în Republica târzie. În această perioadă, asistăm la o dorință, în special în rândul politicienilor care dețineau puterea, de a se lega (atât în privat, cât și în public) de acele virtuți care se potriveau cel mai bine persoanei și rolului lor politic și care le-ar aduce un prestigiu mai mare în ochii comunității. Astfel, Cicero s-a prezentat ca *un eliberator* pentru rolul pe care l-a jucat în protejarea ordinii republicane de conspirația lui Catilina, legându-și figura de Libertas *Publica,* în timp ce Sila a adăugat numele lui *Felix la al său,* cu o referire clară la norocul său, iar Cecilius Metellus pe cel al lui *Pius,* pentru *pietas* de care a dat dovadă adus-o înapoi în patrie din exil, teafăr și nevătămat. [1451]Legătura dintre politician și virtute a continuat chiar și în epoca imperială, atât de mult încât numele personificărilor era însoțit de termenul „Augusta", cum ar fi Pax *Augusta,* Salus *Augusta,* Concordia *Augusta* etc., pentru a sublinia modul în care beneficiile pe care le favorizau depindeau - direct de acțiunile principelui, care trebuia să fie un model pentru supușii săi. [1452]Virtuțile jucau un rol fundamental în

[1448] Cic. Două *națiuni afară.* II 31, 79.

1449 Cic. Două *națiuni. afară.* II 23, 60.

1450 CLARK 2007, p. 22.

1451 Cicero: Cic. *Pisică.* III 14. Catedra: PLOT. *Sull.* 19, 9. Metello: CLARK 2007, p. 154-155.

1452 Vezi FEARS 1981, p. 850. Episodul în care Senatul și poporul roman i-au oferit lui Augustus un scut de aur cu o inscripție în semn de recunoaștere a vitejiei, clemenței, dreptății și *pietății sale* este bine cunoscut: AUG. *Res gest.* 34. Lui Pompei i se atribuiseră deja virtuți „divine și incredibile", datorită cărora putea asigura bunăstarea statului și, în consecință, a întregului popor roman: vezi Cic. *Pro leg. Man.* 36 și 49.

structura ideologică a Imperiului Roman, așa cum se întâmplase deja în cazul monarhiilor elenistice, unde unii suverani adăugaseră numelui lor pe cel al unei calități divine.[1453]

Prin urmare, nu este surprinzător să găsim în monedele occidentale o serie de referințe la diverse personificări, a căror funcție trebuie legată de celebrarea directă a prințului sau a faptelor sale. Primele dovezi care atestă asocierea macului cu aceste zeități datează din timpul războiului civil care a izbucnit între anii 68 și 69 d.Hr. în urma sinuciderii lui Nero. Este vorba despre o serie de aurei bătute în Galia care prezintă capul radiat al divinului Augustus pe avers (confirmat de inscripția DIVvs *AVGvsTvs)* , în timp ce reversul prezintă o figură feminină în picioare, drapată, ținând un caduceu în mâna dreaptă și spice de porumb și mac în mâna stângă. [1454]Nu există prea multe îndoieli cu privire la identitatea figurii: inscripția *PAX* confirmă că este personificarea păcii, demonstrată în plus de prezența caduceului, atributul său caracteristic . [1455]Motivul din spatele asocierii dintre elementele vegetale și Pax este perfect de înțeles, deoarece numai printr-o perioadă de pace este posibil să se obțină bunăstare și prosperitate: Ovidiu clarificase deja tipul de relație dintre înflorirea câmpurilor și pace, atunci când afirma că *Pax Cererem nutrit, P^acis alumna Ceres.* [1456]Baterea monedelor în cauză exprimă, așadar, dorința de a dori și de a fi dorit sfârșitul războaielor civile și apariția unei noi ere de pace și stabilitate politică: probabil nu este o coincidență faptul că alegerea de a-l înfățișa pe divinul August pe avers a fost făcută cu intenția de a aminti și invoca acea *Pax Augusta,* piatra de temelie a politicii primului împărat, stabilită și menținută după decenii de războaie civile sângeroase. Celebrarea Pax a fost comemorată și printr-o serie de aurei emise între anii 69 și *70* d.Hr., adică în **anfifi-urile** unde Vespasian și-a luat și consolidat puterea. Iconografia monedei nu diferă substanțial de cea raportată anterior (cu singura excepție a poziției lui Pax, uneori așezată pe un tron), nici mesajul pe care aceasta intenționa să îl transmită . [1457]Cu toate acestea, în unele cazuri, zeița ține un

---

[1453] De exemplu, Ptolemeu al III-lea Euerget: POLYB. V 58, 10; Antioh I și Seleuh al III-lea, ambii So-

ter: .APPIAN. *De reb. Syr.* XI 11, 65; POLYB. IV 48. 1981, p. 889 a subliniat pe bună dreptate întrucât ideologia monarhiilor orientale a oferit Romei prototipul pentru cea imperială, dar aceasta a fost adaptată contextului și culturii romane, creând o mitologie a puterii capabilă să susțină structura unui imperiu universal.

1454 RIC F, p. 212, nn. 114-115.

1455 Caduceul era considerat un simbol al păcii: vezi AUL. GELL. X 27, 3.

1456 OV. *Fast.* I 704. Cf. și OV. *Fast.* IV 406 (pace *Ceres* lacta est). Acest concept fusese deja exprimat de ^UM. *Imn.* VI 137. Pentru informații suplimentare despre relația dintre Ceres și Pax, vezi *mai sus,* pp. 221-222.

[1457] RIC II [2], p. 151, nr. 1300; p. 154, nr. 1333-1334 (Pax sedenta - textul menționează prezența

sceptru în loc de caduceu: acest tip de reprezentare este probabil menit să evidențieze legătura dintre Pax și Vespasian însuși (al cărui cap este înfățișat pe aversul monedelor), asociind astfel funcția zeiței cu cea de împărat, care ajunge să fie caracterizată drept Pax *Augusta,* strict dependentă de acțiunea prințului.[1458]

Un caz singular este cel al unei serii de denari emisi de Galba în anul 68 d.Hr., purtând capul laureat al împăratului pe avers și inscripția BON ***EVENT pe revers*** , înconjurând personificarea lui Bonus Eventus, care ține o pateră în mâna dreaptă și niște spice de porumb și un mac în mâna stângă . [1459]Acesta este unul dintre rarele cazuri, cel puțin în moneda occidentală, în care apare o figură masculină cu un mac, semnificația de bun augur a prosperității și abundenței în asociere cu spicele de porumb rămânând neschimbată. Bonus Eventus era zeul roman al recoltei, invocat și numărat de Varro printre cei doisprezece protectori ai recoltei;9[1460] [1461]Odată cu evoluția economiei romane, el și-a pierdut conotația inițială de zeitate agricolă și a devenit zeul norocului și al succesului, indiferent de domeniul în care acestea apăreau.99 Romanii au dedicat un templu acestei zeități în Campus Martius, lângă Termele lui Agrippa; porticul adiacent a primit numele de „Porticul Bonus Eventus" tocmai datorită proximității clădirii sacre.[1462] [1463] Am menționat deja prezența la Roma a unei statui, sculptate de Euphranor, care îl înfățișează pe zeu cu o pateră în mâna dreaptă și spice de porumb și mac în mâna stângă, care, cel mai probabil, a oferit modelul iconografic pentru monedele lui Galba. Denarii în cauză au fost, fără îndoială, bătuți pentru a celebra un eveniment pozitiv, a cărui natură este necunoscută; s-ar putea, totuși, emite ipoteza că Galba a vrut să comemoreze proclamarea sa ca împărat după regimul despotic al lui Nero. O iconografie foarte similară este cea a unui denar bătut în timpul domniei lui Titus, între **anii 79** și **80** d.Hr. (Fig. **36), care îl înfățișează tot pe Bonus Eventus, care poartă** PE REVERS [1464]inscripția ***BONVS EVENTVs avgvsti,*** cu intenția propagandistică evidentă de a lega personificarea de împărat pentru a **- i preamări** faptele bune. În cele din urmă, pe unele exemplare emise între 69 și 71 **d.Hr.** de Vespasian, imaginea obișnuită a lui Bonus Eventus este asociată

unei ramuri și nu a macului, dar se pare că se pot distinge obiecte rotunde similare capsulelor plantei).

1458 Strânsa legătură dintre Vespasian și Pax este atestată și de construirea templului *Pacis* SvET. *Wasp.* 9; PLAIN. *Nat. Hist.* XXXVI 102.

1459 RIC I, p. 232, nn. 4-6.

1460 WAARo *De rugină.* I ı, 6.

1461 Cf. de exemplu APuL. *Sare. Aur.* IV 2.

[1<M] AMM. XXIX 6, 19. Despre templu cf. BuzZEETIi 1993, p. 202-203.

1463 SIMPLU. *Nat. Hist.* XXXIV 77. Cf. *mai sus,* p. 253.

[1(>2] RIC II [2] , p. 204, nr. 89.

cu inscripția ne *PACIS* ***EVENT.*** [1465] [1466] [1467] [1468] [1469] ceea ce clarifică tipul de eveniment celebrat, și anume sperata restabilire a păcii.

În timpul **scurtei** domnii a lui Galba, au fost produse niște aurei și denari , pe reversul cărora se află o figură feminină în picioare, drapată, ținând un știulete de porumb și un mac în mâna dreaptă și o cornucopie în cea stângă; în jurul ei este inscripția ***CONCORDIA*** *PROMNCIARVM.* '0 [4] Intenția împăratului de a promova înțelegerea între toate provinciile imperiului este evidentă aici : Vespasian a emis o proclamație oficială către provincii, susținând necesitatea cooperării atât în detalii, cât și în ceea ce privește intențiile generale și invitându-le pe fiecare, în funcție de posibilitățile sale, să se angajeze în favoarea cauzei comune. Sfârșitul luptelor interne sângeroase și **realizarea** ulterioară a concordiei dorite ar fi favorizat o perioadă de abundență și prosperitate în provincii, simbolizată încă o dată de spicele de porumb, mac și accentuată și mai mult de prezența cornucopiei.

În jurul anului 71 d.Hr. , personificarea lui Fides cu spice de porumb și o capsulă de mac apare pentru prima dată pe monedele romane : ea ține o farfurie plină cu fructe, atributul ei caracteristic, în timp ce inscripția care o înconjoară ***(FIDES PVELICA)*** îi clarifică identitatea. [w] Semnificația simbolică a imaginii nu diferă foarte mult de ceea ce am observat până acum; ca de obicei, prezența elementelor vegetale trebuie înțeleasă ca un semn al bunăstării care poate fi obținută prin respectarea **pactului** dintre împărat și cetățeni, piatra de temelie a propagandei imperiale. [w] Augustus sărbătorise deja **întoarcerea** lui Fides după războaiele civile, în timp ce Horațiu, în *Carmen saeculare ,* leagă **conceptul** de apariția unei noi perioade de abundență .[1470] [1471]Inscripția ***„FIDES*** *PUBLICA"* subliniază necesitatea menținerii unei relații de încredere între populație și conducerea sa politică, mai ales în perioada imediat următoare încheierii conflictului pentru tronul imperial. Vespasian avea tot interesul să promoveze o imagine liniștitoare despre sine și guvernul său, care trebuia să se conformeze tradiției și să asigure respectul pentru legile statului.

În timpul domniei lui Titus, și mai precis între anii 180 și 181 d.Hr., a fost

---

[1465] RIC II, p. 158, nr. 1374.

[1466] RIC I [2] , p. 241, **nn** . 149; 180; p. 242, **nn** . 183 (denari); 181-182 (aurei).

[1467] SVET. *Gal.* 10.

1468 RIC II', p. 79, n. 301. Monede similare au fost bătute și de Domițian (RIC II', p. 281, **nn** . 214-215; p. 285, **nn** . 288-289; p. 290, **nn** . 368-369; p. 291, **nn** . 378-379; p. 293, **nn** . 407; 413-414; p. 298, **nn** . 478; 486; p. 302, **nn** . 533-534; 542-543; p. 310, **nn** . 642; 647 **)** și de Hadrian (RIC III, p. 368, n. 241 **)** , dar prezența macului este îndoielnică.

1469 PICCALUGA 1981, pp. 725-726 a observat pe bună dreptate cum Fides este adesea asociată cu alte personificări pozitive (Pax, Pietas, Concordia etc.).

[1470] AUG. MANAGEMENT Res . 32, 3; HOR. *Carm. saec.* 57-60.

1471 RIC II, p. 220, nr. 365.

emisă o serie de denari purtând pe avers capul laureat al lui Vespasian și înconjurat de inscripția ***Dvvs*** *AVGVSTVS* ***VESPASIANVS,*** în timp ce pe revers este personificarea lui Salus ținând niște spice de grâu și un mac, înconjurată de inscripția *SALVS AVG. ACEST CONCEPT AVEA INIȚIAL SENSUL DE „SALVARE”* (echivalentul grecescului *soteria*), care putea viza atât sfera publică, cât și cea privată, [1472]în timp ce abia din secolul al II-lea î.Hr. personificarea a fost asociată și identificată cu greaca Hygieia, zeița sănătății fizice. [1473]În acest caz, este evident o monedă care celebrează divinizarea lui Vespasian , care a avut loc pe 23 iunie 79 d.Hr. de către fiul ei, Titus; Prezența lui Salus poate fi legată de celebrarea salvării statului din ororile războaielor civile, cărora Vespasian le pusese capăt. Inscripția *SALVS AVG* leagă strâns zeitatea de împărat: deja în epoca imperială timpurie, observăm procesul de identificare a Salus *Augusti* sau *Augusta* cu Salus *Publica,* pornind de la faptul că bunăstarea poporului depindea puternic de cea a prințului.[1474] [1475]O iconografie aproape identică (singura diferență constă în poziția zeiței, aici așezată) se găsește pe un denar bătut între 1'82 și 1'83 d.Hr. în timpul domniei Domiției (Fig. 3 7), ii [3] pentru care se aplică aceleași considerații tocmai raportate.

Deosebit de frapantă este iconografia unui denar, datând din 177-178 d.Hr., care înfățișează pe avers capul laureat al lui Marcus Aurelius, iar pe revers personificarea drapată și așezată a lui Salus, care oferă un mac unui șarpe, un animal strâns înrudit cu Asclepius .

---

[110] Cic. Ven: II 2, 154. Cf. Cic . Post red. ad *Quirit.* 9; SALL. *De bell. lug.* 114. În special, Salus *Publica* era legată de protejarea întregii populații și, prin urmare, a statului: cf. PERA 2005, p. 97.

[1473] Cf. TER. *Hec.* 338.

[1474] PERA 2005, p. 101; SALADINO 1994, p. 656.

1475 RIC II, p. 275, nr. 145.

Esculap și medicina.[1476] [1477] [1478] [1479]În acest caz, imaginea lui Salus, unică *în* moneda romană, coincide cu cea a Hygiei grecești, care este de obicei reprezentată oferind o pateră sau o *phiale* pentru a hrăni șarpele.5 Prezența macului ar putea fi, așadar, înțeleasă ca hrană pentru animal, similar cu ceea ce s-a observat în pasajul virgilian despre preoteasa Massyla și *dragonul care* [păzește] arborele Hesperidelor.6 Deși este tentant să explicăm asocierea dintre Salus și plantă cu proprietățile analgezice ale acesteia din urmă, [ii7] utilizate frecvent în medicina greco-romană, gestul de ofrandă al zeiței pare să nege această posibilitate. De asemenea, este dificil de acceptat că o astfel de referință explicită la domeniul medical și-a găsit loc pe moneda oficială, având în vedere absența unui prototip al zeiței (statuie, frescă, pictură) care să garanteze recunoașterea imediată a figurii: nici Salus romană, nici Hygiea greacă nu au fost vreodată reprezentate cu o capsulă de mac ca atribut.

Pe lângă reprezentarea antropomorfă a diverselor personificări , asistăm și la dezvoltarea unor imagini menite să simbolizeze aceleași concepte sau virtuți abstracte discutate până acum, fără a le înfățișa efectiv. Acesta este cazul unei serii de denari bătuți în Spania între **anii 68** și **69** d.Hr., unde lângă inscripția ***PAX*** nu există nicio personificare a zeiței, ci mai degrabă două mâini împreunate *(dextrarum iunctio)* care țin un caduceu înaripat între două spice de porumb și doi papi adevărați.[1480] [1481]Iconografia utilizată a fost suficientă pentru a exprima conceptele legate de venirea păcii: atributul său obișnuit (caduceul) și elementele vegetale garantau înțelegerea mesajului de urări de bine și prosperitate pe care monedele intenționau să-l comunice. Unele exemplare bătute în timpul domniei lui Vespasian reproduc aceeași imagine, dar modificând inscripția în *FIDES* ***PVBL*** (Fig. 38). [H9] Strângerea de mână este

[1476] RIC III, p. 243, n. 385. Circa il șarpe cf. CoRNUr. 33; FEST. sv *in i^ula, p. 98* Lind spune; SCHOL. Aristophe. *Pl u t.* 733. Uneori reptila identifică același zeu: cf. Oh. *Master.* XV 658 661. Second PUN. *Nat. Hist.* XXIX 72, era considerată animalul lui Esculap deoarece se obțineau multe remedii de la ea. Cf. PUN. Nat. *Hist.* XXIX 109; XXIX 111; XXIX 119-120; XXIX 137.

m Vezi, de exemplu, CROISSANT 1990, **nn** .9; 40; 191; 207. Asocierea dintre Salus și Hygieia, axată pe bunăstarea fizică, pare să fi vizat doar sfera privată și niciodată cultul public, care viza în schimb sănătatea statului și a împăratului: cf. SALADINO 1994, p. 656.

[1478] VERG. *Aen.* IV 484-486. Vezi *mai sus,* pp. 43-53. Vezi Guillaume-CoiRIER 2001, p. 1027.

[1479] Astfel, Guillaume-CoiRIER 2001, p. 1027.

[1480] RIC F, p. 206, nr. 34.

1481RIC II', p. 86, nr. 402; p. 96, **nr** .520; 528; p. 169, n. 1475; p. 170, **nr** .1485; 1488; p. 171, n 1495.

emblema perfectă pentru a clarifica stipularea pactului,[1482] [1483] [1484] [1485] [1486] [1487] în timp ce celelalte elemente au sarcina de a semnala beneficiile pe care le-ar fi adus menținerea .fi.d es. Între 160 și 162 d.Hr., în timpul domniei lui Antoninus Pius și ulterior în timpul celei a lui Marcus Aurelius și Lucius Verus, au fost produse monede care înfățișează *dextrarum iunctio* cu spice de porumb și maci (aici fără caduceu), dar fără o inscripție care ar ajuta la înțelegerea conceptului de care este legată.121 Absența unui element clarificator (fie că este vorba de o gravură, fie de un atribut iconografic) sugerează ideea că reprezentarea strângerii de mână îmbogățită cu spice de porumb și maci nu era neapărat asociată cu un concept, ci putea exprima în mod eficient un simbolism de bun augur, imediat inteligibil.

Monedele occidentale nu duc lipsă de exemple de personificări ale unor locuri geografice asociate cu macul ca atribut. Primele dovezi datează din jurul anului 68 d.Hr., în timpul principatului lui Galba (Fig. 39): pe revers au personificarea Hispaniei în picioare și drapată, cu mâna dreaptă ținând niște spice de grâu și un mac, în timp ce mâna stângă ține un scut rotund și două sulițe verticale.122 Prin această emisiune, împăratul intenționa să celebreze provincia al cărei guvernator fusese numit de Nero în anul 61 d.Hr.; datorită sprijinului armatei staționate în acest teritoriu (la care fac aluzie armele deținute de personificare) [a] reușit să preia puterea în timpul războiului civil izbucnit după moartea predecesorului său.^ [4] Dacă, pe de o parte, Hispania este comemorată pentru **virtus** *militaris, pe de altă parte, prezența spicelor de grâu și a macului evocă în* [mod] clar recoltele abundente garantate de provincie, care contribuiau la aprovizionarea cu alimente a Romei.125

Și Hadrian, între 119 și 138 d.Hr., a dispus bătuirea unei serii de monede pentru a celebra provinciile și orașele romane: printre acestea, se remarcă câteva monede de bronz datând din 134-138 d.Hr., care prezintă personificarea Alexandriei culcată și drapată, în mâna stângă apărând două spice de grâu și un mac, în timp ce în mâna dreaptă ține un vlăstar de viță; cotul stâng se sprijină pe un coș, iar la picioare se află trei spice de grâu.[1488] Prezența macului

---

[1482] În acest sens, VAL. MAX. VI 6 atestă că imaginea zeiței Fides *Publica* afișa mâna ei dreaptă, simbolizând respectul pentru pactul stipulat. După cum a observat PICCALUGA 1981, p. 719, ar fi interesant de știut dacă autorul avea în minte, în mod ideal, o statuie de cult a zeiței, un posibil model pentru gravorul de monede. LIV. I 21,4 afirmă că preoții trebuiau să-și acopere mâna dreaptă până la degete, deoarece era considerată sacră; acțiunea viza și *fidem *tutandam*. Conform lui NASH 1988, p. 136, «două mâini împreunate sunt cele mai explicite evocări ale *fides*».

[1483] RIC III, p. 155, nr. 1055 (Antoninus Pius); RIC III, p. 216, nr. 29 (Marcus Aurelius și Lucius Verus).

[122] RIC F, p. 233, **nr** . 19-21; p. 241, n. 155 (denier); RIC F, p. 240, n. 144 (auriu).

[123] SVET. *Gal.* 8.

1486 SVET. *Gal.* 10.

1487 Vezi lùcKMAN 1980, pp. 107-108.

[1488] RIC II, p. 446, **nn** . 843-844 (textul nu menționează macul, dar imaginile par să ateste capsula

în posesia Alexandriei nu ar trebui să fie cu siguranță surprinzătoare, întrucât utilizarea și cultivarea sa erau bine cunoscute în Egipt încă din vremea faraonilor.[1489] Reprezentarea coșului și a spicelor de grâu de la picioarele figurii trebuie din nou atribuită abundenței recoltelor din acea provincie, care a jucat un rol important în asigurarea aprovizionării cu alimente a Romei.[1490] Aceeași interpretare se aplică și unor exemplare emise în anul 139 d.Hr., în timpul domniei lui Antoninus Pius, care înfățișează personificarea Siciliei stând în picioare, drapată, cu *trischele* pe cap, în actul de a ține o coroană și niște maci.[1491]

Tipurile de monede tocmai examinate își găsesc echivalente și precedente în abundenta monedă provincială, așa cum s-a observat deja pentru iconografiile „demetriene". Practica plasării personificărilor (atât antropomorfe, cât și evocate prin simboluri) pe monedele locale este atestată pe scară largă în partea de est a imperiului: de la domnia lui Hadrian până la cea a lui Marcus Aurelius, o serie de monede de bronz au fost bătute în Alexandria. Pe revers, Euthenia (Prosperitatea, Abundența) apare drapată și culcată, cu spatele sprijinit de un sfinx. În mâna dreaptă ridicată, ține spice de porumb și capsule de mac, iar în stânga un obiect interpretat în mod variat ca sistru, floare de lotus sau sceptru, în timp ce uneori are fructe în poală (Fig. **40).**[1492] O astfel de reprezentare era perfect potrivită pentru a evidenția câmpul de acțiune al personificării: toate elementele (spice de porumb, maci, fructe) sunt menite să sublinieze abundența pe care o favoriza și cu siguranță o lega de teritoriul fertil egiptean.

Mai rară decât în Occident este moneda referitoare la Eirene (echivalentul Pax Latina) cu mac: cunoaștem doar câteva monede de argint din perioada antonină din Alexandria, pe reversul cărora apare personificarea Pax drapată,

din mâinile personificării).

1489 Cf. CRAWFORD 1973, p. 231.

12S Despre importanța Egiptului pentru aprovizionarea cu cereale, vezi RICKMAN 1980, pp. 113-118; PAVIs D'ESCURAC 1976, pp. 134-139.

1491 RIC III, p. 106, n. 589; p. 107, n. 595. Sicilia era, de asemenea, un important producător de cereale pentru capitală: vezi RIO^^N 1980, pp. 104-106. Deja Ti^MAEus *FGrHist* 566 F 164 = DIOD. SIC. V 2, 4 susținea cu mândrie că cerealele au crescut pentru prima dată în Sicilia, datorită fertilității solului și bunăvoinței Demetrei. Vezi .MARGONI 2015, p. 127. CIC. *Ver.* II 4, 106 mărturisește cum sicelioții au revendicat nașterea zeiței recoltei și a fiicei sale pe teritoriul lor, precum și apariția primului spic de grâu. Deja CATO MAIOR F 3, p. 500 Cugusi-Sblendorio Cugusi = CIC. Ver. II 2, 5 defineau Sicilia ca *cellamp^enariam reipublicae nostrae, nutricem plebis Romanae.* Despre rolul insulei pentru aprovizionarea cu alimente în epoca imperială, vezi SORACI 2011, în special pp. 150-184.

Bo RPC III, **nr** 5104-5106 (Hadrian); RPC la V, **nr** 13423; 13499; 13557; 13969; 14778 14779; 15170; 15376; 15551; 15723; 15813; 15815; 15826; 16130 (Antonino Pio); RPC IV, n. 14704 (Marcus Aurelius).

în picioare, cu un caduceu, spice de porumb și probabil capsule de mac.[1493] [1494] [1495] [1496] [1497]Această iconografie monetară găsește mai multe corespondențe cu cea a Pax Latina, în primul rând prezența aceloraşi atribute, ale căror semnificații rămân neschimbate. [m] Un caz special este imaginea, care nu are egal în moneda occidentală, prezentă pe un exemplar de alamă bătut în Pry^ttessus în timpul lui Titus: este vorba de reprezentarea de pe revers a Dikaiosinei (Justiției) drapată și așezată, recunoscută după balanța obișnuită pe care o ține într-o mână, în timp ce în cealaltă ține niște spice de porumb și un mac. [m] Deși prezența primei este atestată pentru moneda Dikaiosinei, [m] nu același lucru se poate spune despre includerea neobișnuită a macului; în acest sens, s-ar putea propune o lectură de ansamblu a imaginii: respectul și aplicarea dreptății ar fi favorizat o perioadă de bunăstare și prosperitate socială, simbolizată prompt de spicele de porumb și subliniată de mac. O interpretare similară poate fi extinsă și la unele exemplare efesiene, bătute în timpul domniei lui Vespasian, care înfățișează o figură feminină drapată, cu spice de porumb, maci și o cornucopie, interpretată în general ca fiind Ceres.135 Această identificare este, în opinia mea, contrazisă de inscripția ***CONCORDIA AVG,*** care dezvăluie în mod incontestabil identitatea personificării , căreia i se potrivesc bine atributele obișnuite de prosperitate și abundență favorizate de ea.

Extraordinar de abundente sunt exemplarele, emise în diverse orașe ale Asiei Mici de la domnia lui Traian până la cea a lui Marcus Aurelius, care prezintă pe verso reprezentarea lui Tyche cu un mac. După cum se știe, zeița era considerată atât personificarea norocului, cât și a orașului în sine; în cazul în cauză este mult mai preferabil să o recunoaștem pe aceasta din urmă, datorită valorii sale de simbol al identității. Pe

Pe monede este în general înfățișată așezată pe o stâncă (dar există cazuri în care apare în picioare) cu capul acoperit de voal și coroana cu turele; în mâna dreaptă ridicată ține un mănunchi de spice de porumb și capsule de mac, în timp ce la picioarele ei este vizibilă personificarea unui râu (Fig. 41).[1498] [1499]

[1493] RPC IV, nn. 13435-13436. Prezența macului nu este certă.

[1494] Acesta este un caz izolat, întrucât iconografia lui Pax diferă semnificativ de cea a lui Eirene: vezi BELLONI 1985, în special p. 127 și FERRERO 2005, pp. 192-193.

în RPC II, nr. 1396.

1496 Vezi, de exemplu, RPC IV, n. 1914; 1916-1917; 1921; 3353.

1497 RIC II ^{2}, p. 160, n. 1394; p. 161, nr. 1398; 1400; p. 162, nr. 1409; 1415-1416; p. 164, n. 1428; p. 165, nr. 1438-1440; 1446; p. 166, n. 1453; p. 167, nr. 1456; 1460; p. 168, nr. 1464; 1468.

1498 Cfr. GNOLI 2013, pp. 89-90.

[1499] Tiche așezat cu reprezentare fluvială: PRC III, **nn** .3279; 3298–3301; RPC rv, **nn** .5030; 5846–5848; 9738; 10276 (Tars); PRC III, n. 3326 (MaUo); PRC IV, **nn** .5119; 5533 (Nicea); PRC IV, n. 7268 (Lystra); RPC IV, 4091 (Eirenopolis); PRC IV, n. 4966 (august); RPC rv, **nn** .3590; 5749–5751; 6905; 8448; 9022-9027; 9095; 9102; 10147; 10692 (Samosat); RPC rv, **nn** .9390-9391

[1500] [1501] [1502] [1503] [1504]Uneori, imaginea ei este caracterizată de o cârmă și o cornucopie. Reprezentări similare au fost folosite pe monedele a numeroase orașe, inclusiv Tarsus, Mallus, Niceea, Laodiceea, Tomis, Hierapolis, Aezani, Apamea, Listra, Eirenopolis, Augusta, Samosata și Amfipolis.^ [7] Cu toate acestea, cazul Antiohiei merită o mențiune specială, deoarece este sursa unui număr mare de exemplare numismatice: [este de notorietate faptul că faimoasa statuie de bronz a lui Tyche, sculptată în secolul al III-lea] î.Hr. de artistul Eutychides, a fost realizată în acest oraș ,^ [9] luată, fără îndoială, ca model pentru cea mai mare parte a iconografiei monetare a zeiței. Întrucât originalul grecesc nu a supraviețuit, cunoștințele actuale despre imaginea lui Tyche din Antiohia depind de copii de marmură din perioada romană, unde macul nu apare. [Totuși] , este legitim să ne întrebăm dacă prezența plantei era deja prevăzută de prototipul lui Eutychides, [H1] , așa cum pare să fie confirmat de o serie de statuete de bronz (copii ale celebrei capodopere) care poartă spice de porumb și maci. [H2] Această ipoteză pare și mai susținută de prezența frecventă pe monede a unor capsule în mâinile zeiței, o iconografie care cu siguranță nu poate fi atribuită inventivității gravorilor, care, dimpotrivă, se inspirau de obicei din exemple celebre, printre care se remarcă pentru importanța sa Tyche din Antiohia. Evident, macul, asociat...

(Amphipolis - fără personificarea râului). Tiche în picioare cu cârmă și corn al abundenței: PRC III, nr. 2337; PRC IV, **nn** . 2088; 2138 (Laodicea); RPC rv, n. 4439 (Tommy); PRC IV, nr. 2052 (Hierapolis); PRC IV, nr. 1662 (Aezzani); PRC IV, n. 2954 (Apamea).

1500 RPC III, **nr** .3534; 3537; 3540; 3543; 3548; 3551; 3554; 3558; 3686; 3756; 3762; RPC IV, nr. 7018.

1501 PLIN. *Nat. Hist.* XXXIV 66; PAUS. VI 2, 7. Despre problema Tychei din Antiohia, vezi GNOLI 2013, pp. 92-98; BALTY 1981, pp. 841-842.

1502 Vezi în special Tyche de la Luvru și Muzeele Vaticanului: MEYER 2006, p. 405, n. A 6; p. 407, n. A 8.

1503 De asemenea, MEYER 2006, p. 107 este în favoarea acestei idei.

1504 Vezi MEYER2006, p. 409, n. Bl; p. 410, n. B 3; p. 412, n. B 6; pp. 414-415, n. B 11; pp. 415-416 , n. B 13; p. 418, n. B 17; p. 419, n. B 19; p. 420, n. B 21. Există și o bijuterie cu iconografie similară: cf. MEYER 2006, p. 434, n. G 10. Este semnificativ faptul că Eutychides era originar din Sicyon, antica Mekone, „patria" macului.

ca de obicei la spicele de porumb, acesta oferea un simbol clar al prosperității favorizate de Tyche,[1505] [1506] [1507] [1508] [1509] [1510] [1511]punând în valoare și sporind în același timp bogăția teritoriului orașului.

Semnificații foarte similare stau la baza exemplelor care înfățișează o - figură masculină cu barbă, ținând în mâna dreaptă mănunchiul acum obișnuit de spice de porumb și mac, în timp ce adesea, sub brațul stâng, se află o urnă din care curge apă, atribut care conotează figura ca personificare a unui râu culcat (Fig. 42). [H4] Această iconografie monetară este atestată în epoca antonină în diverse locații din Asia Mică și în special în Pautalia, Philippopolis, Prusa, Efes, Hierapolis și Amorium. 145 Amplasarea orașului emitent a permis recunoașterea exactă a zeităților fluviale individuale: Strymon (Pautalia), Evros (Philippopolis), Peieros (Prusa), Marnas (Efes), Chrysoroas (Hierapolis) și Knepelaos (Amorium). [H6] Dacă reprezentarea râului culcat pe monedele microasiatice din epoca imperială este destul de comună și bine documentată, [H7] dimpotrivă, prezența macului, care înlocuiește trestia sau cornucopia, mai comună, este **un** element fără precedent.148 Motivul includerii plantei poate fi legat de faptul că apele râului făceau pământul fertil și potrivit pentru producția agricolă: acțiunea zeului râului, considerat prin urmare benefic și purtător de prosperitate și abundență, [H9] este adesea simbolizată prin cornucopie, dar în cazul monedelor în cauză este exprimată printr-unul dintre cele mai comune simboluri ale norocului, tocmai ciorchinul de spice de porumb și mac.

Așa cum s-a observat deja pentru moneda occidentală, chiar și în moneda orientală, reprezentările antropomorfe ale personificărilor sunt uneori înlocuite de imagini care fac aluzie la beneficiile pe care le-au oferit. Tipul iconografic este exact identic cu cel deja examinat în exemplarele numismatice romane: din perioada flaviană până la domnia lui Hadrian, *dextrarum iunctio cu* spice de porumb, maci și, în unele cazuri, caduceu se

---

[1505] Vezi MEYER 2006, pp. 107-110. Despre natura benignă a lui Tyche, cf. VILLARD 1997, p. 117.

[1506] Vezi PERA 2013, p. 81; OSTROWSM 1991, p. 30.

1507 Iconografia monetară a zeului râului este caracteristică provinciilor estice ale imperiului, care aveau o lungă tradiție greacă: vezi OSTROWSM 1991, p. 33.

1508 RPC IV, **nr** . 8764; 8788 (Pautalia); 7415 (Filippopolis); 10759 (Prusa); 1124 (Efes); 2004; 2049; 2972; 9989 (Hierapolis); 9973 (Amorium).

[147] OSTROWSKI 1991, p. 30.

[148] Despre iconografia zeului râului culcat și atributele conexe, vezi PERA 2013, pp. 81-86 ; OSTROWSM 1991, pp. 30-31. Importanța râului era legată atât de utilitatea sa reală, cât și de valoarea sa de construire a identității, inextricabil legată de teritoriul orașului: vezi How-GEGO 2005, pp. 10-12; OSTROWSKI 1991, p. 33. Despre valoarea și simbolismul zeului râului, vezi PERA 2013, pp. 77-78 și, mai general, OSTROWSM 1991, pp. 34-59.

1511 Vezi PERA 2013, p. 82.

găsește pe reversul unor monede.[1512] [1513] [1514] [1515] [1516]Uneori, semnificația imaginii este clarificată prin prezența inscripției, ca în cazul unei serii bătute de Vespasian (poate la Efes) care poartă legenda ***FIDES PVBL,*** dar în absența acesteia este dificil de stabilit cu precizie la ce concept se referea moneda.

este însă o serie de exemplare din argint și bronz, emise în timpul domniei lui Nero, Antoninus Pius și Commodus, care înfățișează pe revers un șarpe cu capul ridicat , din ale cărui colțuri răsar spice de porumb și semințe de mac. La prima vedere, imaginea pare dificil de interpretat, dar inscripția din jurul animalului îi clarifică semnificația: se citește ***AIAS-AAIM,*** o abreviere de la Agathodaimon, un fel de echivalent al latinescului Bonus Eventus; includerea spicelor de porumb și a macului a fost, prin urmare, menită să clarifice acțiunea de bun augur a entității divine. În alte monede alexandrine, toate bătute în epoca antonină, planta apare asociată cu o cobră regală care poartă pe cap simbolul lui Isis (coarne și disc solar).^ [3] Interpretarea imaginii este destul de criptică: este așa-numitul Uraeus, simbol al zeiței Edjo-Wadjet, protectorul Egiptului de Jos, dar a fost interpretat și ca un simbol al lui Isis-Thermoutnis. ^ [4]

ICONOGRAFII NUMISMATICE NEOBIȘNUITE

merită o mențiune specială câteva exemple cu iconografie excepțională sau neobișnuită . Este cazul unei monede de bronz (din Elaea, în timpul domniei lui Marcus Aurelius) al cărei revers îl înfățișează pe Asclepius în picioare, ținând toiagul obișnuit în jurul căruia este încolăcit un șarpe; lângă el se află un arbust (poate un măslin) și o capsulă de mac flancată de doi spice

---

[1512] RPC II, **nr** .1452; 1459; 1461; 1467 (monetă incertă); RPC III, **nr** .181; 245 (Corint); RPC III, **nr** .5473; 5612 (Alexandria). Există exemple care înfățișează o singură mână ținând spice de porumb și mac: RPC I, nr. 5177; RPC III, nr. 5618 (Alexandria).

m RPC I, **nr** .5210; 5219; 5230; 5240; 5249; 5260; RPC IV, **nr** .14921; 15148; 15467; 15880; 15889; 16222; 16362.

1514 Agathodaimonul, pe lângă faptul că era venerat în Alexandria ca protector al vetrei, a jucat un rol decisiv în fondarea orașului: conform Ps. CALLIST. *Vit. Alex. Magn.* I 32, în fiecare an se celebra apariția șerpilor protectori care îl călăuziseră pe Alexandru prin deșert (cf. **^AR** . *Anab.* III 3, 4-5) . PLOT. *Amat.* 755E mărturisește că în Egipt șarpele era considerat un animal de bun augur. Agathodaimonul este reprezentat sub forma unui șarpe, cu spice de porumb și mac, precum și în reliefuri și statuete: cf. DUNAND 1981, **nn** .14-16; 40-41.

1515 RPC IV, nr. 13854; 13984; 14784; 15149; 15445; 15566; 15670; 15702; 16090; 16189.

1516 Edjo-Wadjet: WATTERSON 1984, pp. 134-135. Iside-Thermouthis: GUILLAUME-COIRIER 2001, p. 1037; TAM TINH 1990, p. 788. Șarpele Uraeus simboliza suveranitatea și era adesea folosit pentru a împodobi brățări și coroane: cf. WATTERSON 1984, p. 135; LURKER 1980, p. 125.

de porumb (Fig. 43).[1517] [1518] [1519]Această reprezentare este *unică* atât în panorama numismatică orientală, cât și în cea occidentală și reprezintă singura dovadă a unei legături directe între fiul lui Apollo și mac. Acest lucru poate părea ciudat, deoarece utilizarea comună a plantei în medicină ar justifica singură asocierea sa cu zeul medicinei ca atribut. Cu toate acestea, anticii nu au simțit niciodată această nevoie și, la o inspecție mai atentă, chiar și în imaginea tocmai descrisă, nu există nimic care să sugereze o interpretare „medicală" a macului. Capsula este, de fapt, introdusă între două spice de porumb și nu este susținută direct de zeu; prin urmare, elementul vegetal astfel constituit este destinat să evoce beneficiile derivate din abilitățile lui Asclepios, dar nu posedă nicio valoare medicinală în sine.

Complet diferită este imaginea înfățișată pe o monedă de argint bătută în Alexandria în timpul domniei lui Antoninus Pius, între 143 și 144 d.Hr.: pe revers, aceasta prezintă portretul împăratului, cu barbă și purtând o togă, în actul de a da mâna cu un tânăr Marcus Aurelius (înfățișat fără barbă), de asemenea drapat și cu un sceptru în mâna stângă. Singularitatea imaginii constă în faptul că Antoninus Pius ține în mâna stângă două spice de porumb și două capsule de mac, un detaliu [care] face ca moneda să *fie unică,* deoarece, din câte știu eu, nu se cunosc alte exemple de asociere directă a macului cu princeps . Nu există nicio îndoială că strângerea de mână dintre Antoninus Pius și Marcus Aurelius subliniază legătura de încredere dintre cei doi protagoniști; este, prin urmare, posibil ca moneda să celebreze armonia dintre împărat și succesorul său desemnat , adoptat încă din 138 d.Hr. și asociat cu puterea ca Caesar. [7] Știucele de porumb și capsulele de mac din mâinile suveranului ar putea face aluzie la semnificații de bun augur, legate de bunăstarea ce s-ar realiza grație cooperării active și unității de scop a celor doi politicieni.

este necesar să examinăm o serie de monede bătute în timpul imperiului târziu (Fig. 44): pe [avers] apare bustul zeității

m RPC rv, nr. 217.

[1518]RPC rv, nr. 14846.

[1519] Marcus Aurelius avea șaisprezece ani când a fost adoptat de Antoninus Pius: cf. HIST. AUG. *Mare. Aurel.* 5, 1-7; Dio CASS. LXXI l, l. Cf. și BIRLEY 1987 [2] , p. 49.

[158] Împrejurimile au fost produse în număr mare și erau probabil obiecte de valoare mică, destinate uzului persoanelor cu o cultură modestă: vezi TOYNBEE 19862, p. 234. Despre pro-

Traian poartă o laureată și este drapat, în timp ce pe revers este înfățișat un Apollo delfic gol, ținând în mâna dreaptă o ramură de laur și două obiecte de dificilă interpretare; brațul stâng se sprijină pe o liră susținută de un trepied, înfășurată într-un șarpe.[1520] [1521]Printre atributele ținute de zeu în mână, este posibil să recunoaștem două capsule de mac, datorită naturii rotunjite a obiectelor; însă, această identificare nu este clarificată de imagini și, prin urmare, nu poate fi considerată de la sine înțeleasă. Aici, am decis să continuăm cu analiza iconografiei „ipotetic", încercând să investigăm semnificația și motivul asocierii dintre mac și Apollo. Reprezentarea plantei cu fiul lui Leto este într-adevăr oarecum surprinzătoare, deoarece nu are precedent nici în arta romană, nici în cea greacă. Nici măcar nu este legitim să presupunem că planta este în acest caz legată de divinație: deși Plutarh, un fost preot în templul zeului din Delfi, afirmă că din peștera în care se încuia preoteasa ieșeau „vapori dulci", a căror natură nu o specifică, [1522]este cu siguranță impropriu să credem că aceștia au fost produși de arderea opiumului.

Totuși, deși legătura dintre Febus și mac poate părea la prima vedere dificil de înțeles, în cazul conturului analizat, o astfel de legătură s-ar putea să nu fie atât de improbabilă, mai ales în contextul roman. O posibilă justificare pentru prezența plantei ar putea fi găsită în tradiția din jurul instituirii Compitalia , în care Apollo din Delfi, consultat de delegația trimisă de Tarquin pentru a eradica boala care afecta orașul, ordonase „să se ofere capete pentru capete". Oracolul a fost interpretat ingenios de Brutus, care a aranjat înlocuirea sacrificiului uman cu capete de usturoi și mac. [1523]Chiar admițând validitatea acestei ipoteze, motivul care ar fi determinat autoritatea competentă să graveze imaginea rămâne de explicat ; în acest sens, este potrivit să luăm în considerare scopul pentru care contururile erau în general produse. Pare, de fapt, o opinie comună că acestea erau destinate sărbătoririi anumitor festivaluri sau **jocuri** legate de tradiția religioasă romană; poate că erau chiar distribuite populației în timpul unor astfel de evenimente. [1524]Semnificația - iconografiei monedei devine astfel de înțeles: să-l celebreze pe divinul

Problema datării lor în Imperiul târziu, vezi MAZZARINO 1959, pp. 784-785; ALFÕLDI-ALFÕLDI 1976, pp. 7-12.

[1521] ALFÕLDI-ALFÕLDI 1976, p. 128, n. 381.

[1522] INTRIGA. *Def.. arac.* 437C-D compară mirosul cu aromele celor mai scumpe parfumuri.

[1523] MACROB. *Sat.* I 7, 34-35. Pentru mai multe detalii despre *Compitalia* , consultați secțiunea dedicată.

16Z Cfr. MAZZARINO 1959, p. 788; TOYNBEE 1986 [2] , p. 235. ALFÕLDI-ALFÕLDI 1990, pp. 25-61 au considerat validă teoria conform căreia Continuoti erau legați de celebrarea păgânismului , înțeles ca o reacție la răspândirea creștinismului. Îndoieli cu privire la această chestiune au fost deja exprimate de TOYNBEE 1986 [2] , pp. 234-236 și de MAZZAMNO 1959, pp. 787-788.

Traian.[1525] [1526] Era însoțită de comemorarea jocurilor *Compitalia* și *Compitaliciis,* evocate de reprezentarea lui Apollo din Delfi și a macului, a cărui prezență ar putea face aluzie la legendara instituție a festivalului și la inițiativa vicleană a lui Brutus. Dacă acesta ar fi cazul, ar fi posibilă și identificarea lunii în care au fost emise Contorniati: de fapt, acestea ar fi fost bătute pentru primele zile ale lunii ianuarie, adică atunci când *cădeau jocurile Compitaliciis.* TM [4]

MACUL ÎN GLIPTICA PRIVATĂ

La fel ca numismatica, gliptica oferă numeroase exemple în care macul apare în asociere cu diverse figuri, care pot fi obiecte, animale, *dextrarum iunctiones* sau personificări și zeități. Iconografia utilizată nu diferă foarte mult de cea întâlnită pe monede, dar scopurile imaginilor diferă cu siguranță. Scopul exemplarelor numismatice poate fi, de fapt, atribuit dorinței autorităților politice de a promova un mesaj propagandistic specific către oameni sau de a-și exalta propria istorie și identitate. Contextul pietrelor prețioase este complet diferit, fiind frecvent folosite pentru a împodobi bijuterii private, pentru uzul exclusiv al proprietarului, de ale cărui experiențe personale sunt adesea legate. Tocmai această natură esențial „privată" a producției de gliptice face ca reconstituirea circumstanțelor creării lor să fie complexă: în timp ce pentru monede este uneori posibil să se urmărească contextul de referință, în special prin analiza evenimentelor istorice și politice ale cazurilor individuale, pentru pietre prețioase această oportunitate este în mod constant refuzată de cantitatea redusă de date care pot ajuta la stabilirea identității proprietarului și a ocaziei producerii lor. Recunoscând dificultățile intrinseci, este totuși posibil să se încerce formularea unor ipoteze exegetice pentru unele exemplare gliptice; pentru altele, trebuie neapărat să ne limităm la a constata descoperirea lor și a urmări prezența spicelor de porumb și a macului până la simbolismul de bun augur obișnuit, legat de prosperitatea și bunăstarea proprietarului.

Pe o cornalină datând din secolul I î.Hr. sunt înfățișate două Victorii

[1525] Oamenii din jur îi celebrau adesea pe împărații decedați: vezi MAZZAMNO 1959, p. 786.

[1526] Este posibil ca unele decorațiuni să fi fost produse pentru a sărbători începutul anului nou , așa cum a fost în general crezut de ALFOLDI-ALFOLDI 1990, pp. 13-24; totuși, această practică era destul de rară: cf. MAZZAMNO 1959, pp. 787-788; TOYNBEE 1986 [2] , pp. 234-235.

înaripate și drapate, care țin ramuri de palmier și încoronează cu o cunună de laur busturile a două personaje așezate pe o bază, de o parte și de alta a căreia se află câte doi maci.[1527] [1528] [1529] [1530] [1531] [1532]Imaginea este cu siguranță criptică, dar prezența Victoriilor ar putea face referire la celebrarea succeselor militare obținute de cele două personaje, ale căror identități sunt din păcate necunoscute. Singura certitudine este strânsa relație dintre busturi și cele două capsule de mac plasate în imediata lor apropiere, un detaliu care pare să sugereze o dorință de prosperitate adresată lor.

O bijuterie datată în jurul mijlocului secolului I d.Hr. înfățișează - personificarea lui Bonus Eventus cu o mantie căzându-i peste spate, în timp ce în mâna stângă ține doi spice de porumb și un mac, iar în dreapta o ramură de măslin.166 Aceeași iconografie, cu mici variații, apare într-un alt exemplu datând din a doua jumătate a secolului I d.Hr., unde Bonus Eventus poartă o tenie în păr și ține un ciorchine de struguri în mâna dreaptă.167 Legătura zeității cu macul a fost deja discutată pentru descoperirile monetare, ale căror pietre păstrează aceleași semnificații, chiar dacă se referă la un context privat. O figură foarte asemănătoare cu cea descrisă mai sus se găsește și pe o bijuterie din secolul I î.Hr., unde prezența unui plug pe lângă spice de porumb și un mac sugerează recunoașterea personajului cu Triptolemus.16 [9]

Cel puțin din secolul I î.Hr. până în secolul al III-lea d.Hr., au fost produse numeroase exemple care înfățișează *dextrarum iunctio* cu maci și spice de porumb, la care uneori se adăugau și alte elemente, inclusiv caduceul, cornucopiile și Capricornul. 17° Închizătoarea mâinii drepte consacra orice pact sau relație caracterizată prin dăruire reciprocă, în primul rând căsătoria, în al cărei rit căpăta o importanță centrală. 171 Prin urmare, aceste bijuterii ar fi putut fi realizate cu ocazia unei nunți, pentru a ura cuplului bunăstare și prosperitate (simbolizate de spicele de porumb și mac), armonie și înlăturarea relelor (referite de caduceu) și abundență (exprimată de cornucopie) sau pur și simplu pentru a face explicită armonia conjugală dintre soț și soție. [1533]Capricornul merită o discuție separată, deoarece este strâns legat de

[1527] BRANDT-SCHMIDT 1968, nr. 990.

1528 VOLLENWEIDER 1984, nr. 449.

[167] SENA CHIESA 1978, nr. 76.

[168] Vezi *mai sus,* pp. 323-324.

[169] BLACK 1997, nr. 29. Cfr. GUILLAUME-COIRIER 2001, p. 1019.

[1532] VOLLENWEIDER 1984, nr. 335; Richter 1956, nr. 563. Caduceo: VOLLENWEIDER 1967, nr. 467. Cornucopie: ZWERLEIN-DIEHL 1998, nr. 172; TOMASELLI 1993, **nr.** 332. Capricorno: VOLLENWEIDER 1984, nr. 346 .

[171] Vezi, de exemplu, Ov. *Met.* XIV 297-298. În vechiul ritual matrimonial, *confarreatio,* cei doi soți trebuiau să-și dea mâna: GIUNTI 2004, p. 341; ELLWOOD CoRBETT (1930) 1979, p. 73. Pentru informații suplimentare, vezi HERSCH 2010, pp. 199-206; 208-212.

m So HERSCH 2010, pp. 41-42.

173 MANIL. I 271; II 445; S **VE** T. Aug. *94.* În acest sens, Suetonius relatează o anecdotă curioasă:

Augustus, atât de mult încât Manilius îl definește ca *Augustum sidus,* în timp ce Suetonius mărturisește că era semnul zodiacal sub care se născtea regele împărat. 173 În realitate, Augustus s-a născut pe 23 septembrie 63 î.Hr.,^ [4] deci sub semnul Balanței, dar a ales Capricornul, legându-l de data concepției sale, întrucât caracteristicile acestui semn se potriveau cel mai bine figurii sale: potrivit anticilor, de fapt, acesta conducea soarta lumii occidentale. 175 Asocierea Capricornului cu *dextrarum iunctio* **a** fost explicată de Marie-Louise Vollenweider ca o referință la triumviratul stipulat în 43 î.Hr. între Octavian, Antoniu și Lepidus: gema ar fi celebrat pactul de concordie dintre cele trei personalități politice. Deși această ipoteză este tentantă, ea ridică și unele îndoieli. În primul rând, pentru că toate dovezile materiale ale utilizării Capricornului de către augustani sunt cu siguranță ulterioare Bătăliei de la Actium din 31 î.Hr. În [al doilea rând] , pentru că pare puțin probabil ca celebrarea pactului triumviral, la care se presupune că se referă gema, să poarte simbolul doar al unuia dintre cei trei protagoniști. Prin urmare, pare mai plauzibil ca bijuteria să pecetluiască un pact nespecificat , al cărui context și semnificație, având în vedere stadiul actual al cunoștințelor, sunt riscante de stabilit **.** În plus **,** nimic nu ne împiedică să concepem Capricornul pur și simplu ca semn zodiacal al patronului artefactului și nu neapărat să ne referim la Augustus.

La fel de numeroase sunt și pietrele prețioase, toate datând între secolul I î.Hr. și secolul I d.Hr., care înfățișează o mână ținând în mână spice de porumb și maci, o reprezentare îmbogățită în unele cazuri de prezența unei cornucopii, uneori asociată cu un caduceu sau cu două păsări. Este dificil de decis dacă aceste iconografii erau legate într-un fel de o zeitate specifică, așa cum este cazul monedelor, în care semnificația **este adesea** clarificată de

astrologul Theogenes, odată ce a aflat semnul zodiacal al lui Augustus, s-a aruncat la picioarele lui, recunoscându-l ca fiind cel care avea să guverneze soarta Romei. De atunci încolo, viitorul împărat, având atâta încredere în propriul destin, și-a publicat horoscopul și a bătut monede de argint cu semnul Capricornului.

174 SVET. **5** *august* .

175 MANIL. IV 791-792.

176 BRUGNOLI 1989, p. 20.

177 VOLLENWEIDER 1967, **nr** . 472; 474; ZWIERLEIN-DIEHL 1998, n. 174.

178 Cornucopia sola: MAASKANT-KLEIBRINK 1986, nr. 80. Con caduceo: VOLLENWEIDER 1967, nr. 473. Con uccellini: VOLLENWEIDER 1967, nr. 471.

prezența inscripției; această posibilitate cu siguranță nu poate fi exclusă, deoarece imaginile coincid cu cele folosite pentru a exprima conceptele legate de diferitele personificări. Pe două pietre prețioase datând de la sfârșitul secolului I î.Hr., apare un recipient care conține maci și spice de porumb, cu un cântar plasat [1534]**deasupra** . [1535] [1536] [1537] [1538]Identificat de Marie-Louise Vollenweider ca fiind *Yaerarium.* Cercetătorul a legat prezența sa de donarea de sume de bani (la care se face referire tocmai prin tezaur și balanță) și terenuri (simbolizate de spice de porumb și mac) către soldații lui Octavian, care a avut loc în jurul anului 43 [î.Hr.]

Iconografia a două pietre prețioase, datând din secolele I-II d.Hr., care o înfățișează pe Isis, **este** de o natură complet diferită : în prima, prezența spicurilor de porumb și a unui mac mărturisește echivalarea ei cu Demeter/Ceres greco-romană; această interpretare s-ar putea aplica și celei de-a doua pietre prețioase, dacă obiectul ținut în mâna zeiței ar fi un mac și nu un sistrum, așa cum a emis ipoteza lui Middleton.181 Mult mai numeroase sunt exemplele, datând între începutul secolului al II-lea d.Hr. și sfârșitul secolului al III-lea d.Hr., care înfățișează o zeitate ce combină atributele diverselor entități divine: în toate reprezentările, ea apare cu un spic de porumb și un mac, simboluri caracteristice Demeter/Ceres, cu o cornucopie, care este în general asociată cu Copia, și cu o cârmă, semnul distinctiv al lui Tyche / Fortuna. În unele pietre prețioase figura feminină **este** înaripată, precum Nike/Victoria, și poartă casca Atenei/Minervei; în altele poartă un modius pe cap, în timp ce într-o piatră prețioasă de jaspis alb datând din secolele I-II d.Hr., zeița ține arcul lui Artemis/Diana pe umărul drept.182 Gemma Sena Chiesa a susținut că prezența diferitelor atribute indică un proces de „sincretizare" probabil datorat, mai mult decât unui sentiment religios complex, unui fel de *horror vacui,* din cauza căruia gravorul a multiplicat obiectele pentru a compensa simplificarea crescândă a figurii umane. Astfel de reprezentări nu apar niciodată pe monede, în timp ce sunt destul de frecvente pe pietre prețioase: elaborarea lor nu derivă, prin urmare, dintr-un simbolism „oficial", ci din imaginația sculptorilor.^ [3] Dincolo de motivele care au dus la crearea prezența unor astfel de imagini, natura binevoitoare a acestor zeități, care aveau menirea de a favoriza și proteja proprietarul bijuteriei, pare certă.

[1534] VOLLENWEIDER 1967, nr. 451; MAASKANT-ÉIBRINK 1986, nr. 79.

[1535] VOLLENWEIDER 1967, p. 400. Cf. de asemenea MAASKANT-^EIBMNK 1986, p. 39.

[1536] VOLLENWEIDER 1984, n. 422; MIDDLETON 1991, nr. 126.

[1537]Elmo: TOMASELLI 1993, n. 121; GUIRAUD 1988, n. 210; M^SKANT-KLEIBRINK 1986, nr. 107; BISERICA SENATULUI 1978, n. 83; BISERICA SENATULUI 1966, n. 615. Modio: MIDDLECTON 2001, n. 22; MIJLOCUL VERII 1991 , nr. 120; MANDRIOLI BIZ^^M 1987, **n.** 182; MASKANT-^EIBMNK 1986, **n.** 90; CLOTH- TI 1983, nr. 76. Arco: MIDDLETON 1991, n. 118.

[1538] BISERICA SENATULUI 1966, pp. 240-241.

Deosebit de singulari sunt unii muguri în care macul apare în asociere cu păsări precum papagalul sau porumbeii,[1539] [1540]a căror prezență ar putea fi legată de obiceiul lor de a ciuguli semințele, de care sunt foarte lacomi.^ [5] Nu se poate **exclude** posibilitatea ca aceste bijuterii să fi înfățișat animalele de companie ale proprietarului : de fapt, păsările erau un cadou tipic pe care îndrăgostiții îl făceau tovarășilor lor, așa cum **s** -a observat deja în poemul despre moartea papagalului pe care Ovidiu îl dăruise iubitei sale. 18 [6] În acest caz, o bună parte din pietrele prețioase examinate ar putea fi înțelese ca un tribut iubitor, produs pentru o anumită ocazie. Cu toate acestea, rămâne foarte dificil, dacă nu imposibil, să se dea o explicație pentru prezența pe unele pietre prețioase a unui melc sau a unui delfin așezat lângă capsule de mac. În cele din urmă, pe unele exemplare macii și spicele de porumb sunt conținuți într-o vază, un crater sau o amforă, cazuri în care s-ar putea emite ipoteza scopului ornamental al reprezentării, care trebuie totuși să fi menținut simbolismul de bun augur obișnuit. Nu lipsesc nici pietrele prețioase în care o singură capsulă de mac **este** reprezentată ca unic protagonist al scenei, i89 confirmând cum planta ar putea exprima în sine acele semnificații de noroc care trebuie să-mi fi evocat imediat în minte reprezentarea sa.

[1539] ToMASELLi 1993, n, 283; MIDDLETON 1991, nr. 257; GUIRAUD 1988, n. 861; MANDRIOLI BIZZARRI 1987, n. 23; VOLLENWEIDER 1967, **nr** .455; 457.

[1540] Cf. deja ARISTOPH. *Av.* 159-160. PLIN. *Nat. Hist.* XXXVII 71 afirmă că pe unele pietre prețioase erau sculptate capsule de mac și păsări.

[186] Vezi secțiunea dedicată: *supra,* pp. 129-131.

[187] SENA CHIESA 1978, n. 10; GUIRAUD 1988, n.866.

[188] Vaza: VoLLENWEiDER 1967, **nr** .486-487. Crater: MAASKANT-Kl.EiBRiNK 1986, n. 77; FOMES 1978, n. 123. Amforă: FOMES 1978, n. 122.

[189] MANDRIOLI BizZARRI 1987, **nn** .118-120.

CONCLUZII ALE SECȚIUNII DE ICONOGRAFIE

Iconografia romană folosește pe scară largă macul în aproape toate formele artistice, de la statuie la pictură, de la basoreliefuri arhitecturale la cele funerare, de la numismatică la arta gliptică. În majoritatea cazurilor, este reprezentată capsula, ceea ce ne permite să identificăm cu certitudine *papaver somnifeerum,* cu singura excepție a frescelor din vila Liviei, unde floarea apare într-o variantă neobișnuită de albastru deschis. Dacă epoca augustană, cu astfel de picturi și panoul din Ara **Pacis ,** *oferă* cele două mari expresii artistice în care macul **este prezent,** epoca julio-claudiană este perioada istorică în care vedem reprezentări frecvente ale plantei, în special în operele de artă care comemorează familia imperială.

Totuși, **abia** în secolul al II-lea d.Hr., perioada în care se găsește cea mai mare concentrație de artefacte care înfățișează macul, acesta din urmă apare pentru prima dată în statui, codificat în modele iconografice standardizate, cum ar fi așa-numitul *Cerestypus.* Un argument similar se aplică și sarcofagelor care, la fel ca statuile, au fost create într-o perioadă relativ scurtă de timp, și anume între secolul al II-lea și începutul secolului al III-lea d.Hr., și care văd includerea macului pentru prima dată, în special în reprezentarea mitului lui Endymion și Medeea. Chiar și în aceste cazuri, compoziția iconografică tinde să fie repetitivă; în special, planta **este** întotdeauna ținută în mâinile acelorași personaje, cu singura excepție a sarcofagului în care Nox îl înlocuiește pe Somnus.

Simbolic, atunci când este asociată cu Ceres, planta capătă adesea o semnificație pozitivă, legată de aceleași concepte de prosperitate și abundență exprimate și de spicele de porumb, cu care **este** aproape întotdeauna asociată. În timp ce prezența spicelor de porumb este pe deplin de înțeles ca materie primă pentru fabricarea pâinii, macul devine aproape un fel de garnitură datorită semințelor sale comestibile abundente **.** Nu este o coincidență faptul că cantitatea lor extraordinară se pretează bine la transmiterea mesajului de abundență și prosperitate garantate de zeități precum Cibela și în special Ceres, pentru care spicele de porumb și macul sunt atribute caracteristice. O excepție notabilă este „Urna Lovatelli", în care capsulele plantei provin probabil din utilizarea semințelor în timpul ritului eleusine, și relieful de la

Arcigallo, unde se crede că includerea macului se datorează proprietăților sale analgezice, utile în ameliorarea suferinței preotului cauzate de automutilare. La rândul său, numismatica, începând cu a doua jumătate a secolului I d.Hr., atestă asocierea plantei și a spicului său de porumb cu multe dintre acele personificări care exprimă concepte pozitive și de bun augur, în unele exemple exprimate exclusiv prin reprezentarea plantelor.

Este necesar însă să se distingă diferitele semnificații ale ***papaver*** *somn* ***ife*** *rum,* a cărui simbolism capătă nuanțe diferite în funcție de contextul de referință, cum ar fi propaganda politică, autocelebrarea sau decorarea picturală.

Firește, simbolismul macului în contexte funerare este complet diferit , deși chiar și în acest caz depinde de proprietățile plantei, mai precis de efectul soporific al latexului său și de efectele sale potențial letale. Într-adevăr, ***papaver*** *somniferum* este în general reprezentat pe sarcofage care înfățișează episodul mitic al lui Endymion, în care tema centrală este somnul ca metaforă a morții, sau capsulele sale sunt plasate direct în mâinile portretului decedatului, reprezentat pe capacul sarcofagului. Confirmând polisemia macului deja demonstrată de sursele literare, planta capătă o funcție diferită în același context: în cazul sarcofagelor care înfățișează mitul Medeei, acesta nu mai face aluzie la somnul veșnic, ci simbolizează direct moartea iminentă a Creusei.

În ciuda popularității iconografice a macului timp de aproape patru secole, începând cu începutul secolului al III-lea d.Hr., reprezentarea sa a dispărut treptat și aproape complet, motivele pentru care sunt greu de înțeles. S-ar putea, poate, să se încumete ipoteza că simbolismul recurent de bun augur al macului nu mai era potrivit pentru a fi utilizat în perioada de profundă criză politică și instituțională, demonstrată clar de așa-numita „anarhie militară" care a cuprins Imperiul Roman după căderea dinastiei Severe. Este probabil, mai ales în ceea ce privește numismatica, ca împărații ulteriori să nu mai simtă nevoia să reînvie aceste concepte simbolice, deoarece propaganda imperială s-a concentrat pe mesaje diferite.

CONCLUZII

Examinarea extinsă efectuată până în prezent ne permite să observăm cum, în unele cazuri, datele literare și iconografice referitoare la mac sunt strâns corelate, dar în altele există unele discrepanțe. O astfel de discrepanță **este** perioada celei mai mari utilizări a sa, care în literatură coincide cu epoca augustană, în timp ce în artă **datează** din secolul al II-lea d.Hr., perioadă în care au fost produse pentru prima dată statui monumentale și sarcofage,

adăugându-se la abundenta documentație numismatică.

Dimpotrivă, atât iconografia, cât și sursele literare ne permit să stabilim că, în majoritatea cazurilor, varietatea la care se face referire este cea de ***Papaver*** *somniferum* și nu *Setigerum* , care, deși similar ca morfologie, are o capsulă mai mică și ale cărei semințe nu sunt folosite în alimentație. Chiar și în cazurile în care macul este menționat în legătură cu proprietățile sale narcotice și, prin urmare, cu opiu, trebuie subliniat faptul că latexul somniferului *este* semnificativ mai abundent decât cel al *Setigerumului,* care conține, de asemenea, alcaloizi în cantități mai mici și cu un efect mai blând. Un alt punct de contact între contextele literare și iconografic **este** faptul că ambele, deși demonstrează că planta este în general asociată cu Ceres, atestă existența unor legături și cu alte zeități. Cu toate acestea, corespondența dintre cele două nu poate merge dincolo de această observație, deoarece zeii citați în sursele literare nu corespund întotdeauna cu cei reprezentați în operele de artă: cel mai evident caz **este** cel al Cibelei, cu care macul nu este niciodată asociat de autori și poeți, în timp ce în arta figurativă apare în unele cazuri ca atribut al acesteia. Aceasta ar putea depinde de diferitele metode de exprimare care caracterizează literatura în comparație cu iconografia: dacă, pe de o parte, autorii puteau folosi descrieri narative pentru a sublinia funcția binevoitoare a zeiței, pe de altă parte, artiștii trebuiau în mod necesar să recurgă la utilizarea unui simbol care să amintească imediat de conceptele pe care doreau să le comunice. În mod similar, corelațiile literar-iconografice nu sunt atestate pentru Venus, Priapus (cu excepția unui basorelief din Egipt, unde însă este asociat cu Amon-Min) și pentru diversele figuri.

sonificări, cu excepția lui Nox și în special a lui Somnus, cu care planta **este** frecvent asociată datorită proprietăților sale soporifere, care subliniază în mod clar puterile zeului. Contrar a ceea ce s-ar putea aștepta, macul este foarte rar atribuit zeităților medii , în ciuda utilizării sale abundente în farmacopeea antică. În afară de dovezile iconografice sporadice legate de Salus, absența aproape totală a reprezentărilor lui Asclepius / Aesculapius alături de plantă este surprinzătoare.

Pe lângă utilizările obișnuite ale ***papaver somniferum*** în viața cotidiană romană , utilizarea sa rituală în **cadrul** festivalului dedicat lui Venus Verticordia este bine documentată . **Este *mai*** dificil de stabilit dacă era oferit ca pârgă împreună cu alte produse de grădină în cultul lui Priapus. Singura dovadă în acest sens provine **dintr** -una dintre ***Carmina Priapea.*** Deși acest lucru nu ne permite să afirmăm că acest obicei făcea parte din practicile rituale obișnuite în onoarea zeului, cu siguranță nu exclude această posibilitate.

este, în general, strâns legat de figurile cu care **este** asociat: din acest motiv, capătă semnificații pozitive care depind direct de funcția zeităților binevoitoare cu care **este** cel mai adesea asociat. Simbolismul său frecvent de prosperitate și abundență derivă probabil din calitățile pe care romanii le atribuiau plantei, prețuită mai ales pentru producția sa abundentă de semințe foarte nutritive. Efectele sale narcotice, la fel de bine cunoscute mai ales de medici și cercetători, au favorizat legătura sa naturală cu somnul, interpretat uneori ca o metaforă a morții. În acest sens, **este** interesant de observat diferența profundă dintre mentalitatea contemporană, care asociază imediat ***macul de opiu*** cu opiul și, prin urmare, cu narcoza, și cea antică, care favorizează în schimb legătura cu proprietățile sale comestibile.

Pe baza descoperirilor care au supraviețuit, simbolismul funerar al plantei pare să fi fost folosit sporadic de romani: utilizarea sa limitată și târzie pe monumentele funerare, limitată la puțin peste un secol, ar demonstra cât de marginal era legată de semnificațiile morții. Este mai dificil de stabilit dacă era folosită ca ofrandă pentru defunct, caz în care ar avea o semnificație funerară clară; în acest sens, informațiile furnizate de Virgil se dovedesc deosebit de valoroase, în ciuda faptului că reprezintă singura dovadă a utilizării plantei într-un sacrificiu funerar.

Considerația finală privind utilizarea macului privește însăși originile sale: prezența plantei în flora italiană **este certă încă din anii 4400-4300 î.Hr., dar primele dovezi ale cultivării sale la Roma datează din vremea lui Tarquin cel Mândru. Având în vedere aceste** informații și având în vedere că primele referințe la plantă atât în literatură, cât și în iconografie datează în primul rând din epoca augustană, **este** legitim să ne întrebăm dacă utilizarea sa derivă din influența culturii grecești și a Magnei Graecii asupra culturii romane. Utilizarea metaforică și figurativă a macului în aceste teritorii **este** atestată cu

mult înainte de domnia lui Augustus , datorită unei serii de surse literare și artefacte legate în special de Demeter și cultul ei. Așa cum Ceres a trecut printr-un proces de elenizare de-a lungul secolelor, apropiind-o tot mai mult de zeița greacă (deși aproape niciodată nu a atins o identificare completă cu ea, mai ales la nivel de cult), nu se poate **exclude** faptul că același fenomen s-a produs în ceea ce privește asocierea ei cu macul. Este adevărat că nu s-au păstrat statui antice de cult ale lui Ceres, însă numismatica se dovedește deosebit de semnificativă în acest caz, deoarece zeița nu apare niciodată cu capsulele plantei pe monedele republicane. Chiar și atunci când în Occident s-au bătut monede care o înfățișează pe Ceres cu maci, numărul lor **era** semnificativ mai mic decât cantitatea produsă în Orient în aceeași perioadă, demonstrând că, în timp ce această iconografie era la începuturi la Roma, imaginea era larg răspândită și pe atunci în uz comun în Grecia și Asia Mică.

Dincolo de probabila derivare a asocierii dintre Ceres și plantă din modelul demetrian, adoptarea simbolismului macului de opiu nu **este** niciodată servilă, ci este întotdeauna adaptată contextului roman pentru a exprima zeitățile specifice pentru care **este** funcțional. O dovadă a acestui proces de prelucrare tipic roman este asocierea plantei cu alte zeități care nu prezintă acest atribut în panorama mitică greacă, la fel ca și introducerea sa în diverse contexte (cum ar fi festivaluri, povești tradiționale și episoade mitice), care nu au paralel în Grecia.

TABELE

Fig. l. *Papaver somn if erum* drawing .

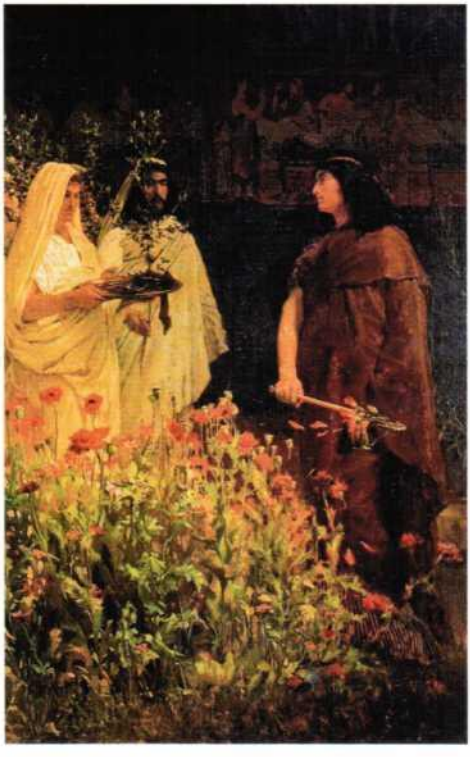
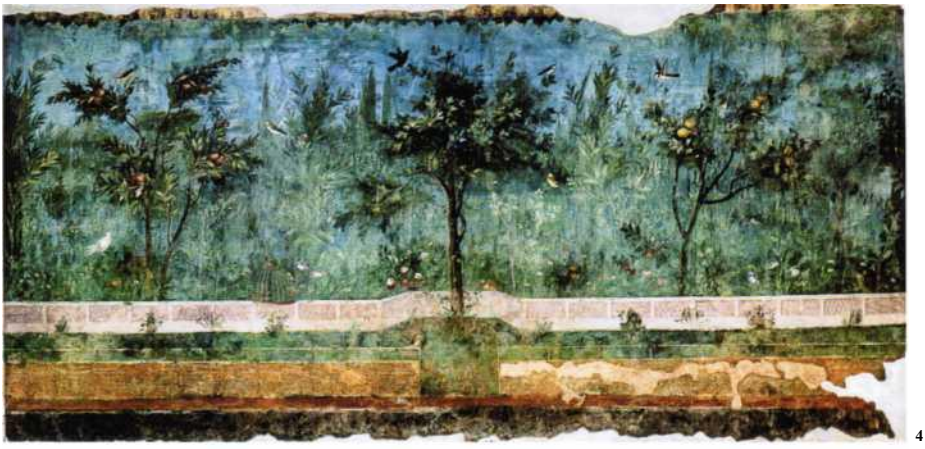


Fig. 2. Capsule de semințe *de mac* .
Fig. 3. LAWRENCE ^MA-TADEMA, *Tarquinius Superbus, 1867* , colecție privată.



4

Fig. 4. Decorazione della camera ipogea della villa di Livia a Prima Porta, seconda metà del I secolo a.C., Roma, Museo Nazionale Romano. Fig. 5. Particolare del papavero.

6

7

Fig. 6. *Ara P^acis* pannello sud-orientale, 13-9 a.C., Roma, Museo dell'Ara *Pa^*.
Fig. 7. Particolare dei papaveri e degli altri elementi vegetali sullo sfondo.

Fig. **8.** Statuie feminină cu atribute ale lui Ceres (preoteasă?), secolele II-III d.Hr., Copenhaga, Ny Carlsberg Glyptothek. Fig. **9.** Potârniche cu atribute ale lui Ceres, secolul III d.Hr., Roma, Forumul Roman, *Atrium* ***Vestae.*** Fig. **10.** Statuie a Marcianei cu atribute ale lui Ceres, primele două decenii ale secolului al II-lea d.Hr., München , Glyptothek.

Eu

11

Fig. 11. Statuia Iuliei Domna cu atribute ale lui Ceres, după 217 d.Hr., Ostia, Muzeul Ostiense. Fig. 12. Cameo cu capul Liviei împodobit cu o ghirlandă din spice de porumb și capsule de mac, primul sfert al secolului I d.Hr., Florența, Muzeul Arheologic. Fig. 13. Cameo cu *capita iugata* a lui Tiberius și Livia. Împărăteasa poartă o diademă împodobită cu spice de porumb și capsule de mac, primul sfert al secolului I d.Hr., Florența, Muzeul Arheologic.

12

13

Fig. **14.** Marele Cameo al Franței, 23-29 d.Hr., Paris, Bibliothèque Nationale de France.

15

16

Fig. 15. Cameo cu capul unei prințese julio-claudiene (Julia?) împodobit cu o ghirlandă din spice de porumb și capsule de mac, sfârșitul secolului I î.Hr. - începutul secolului I d.Hr., Paris, Biblioteca Națională a Franței. Fig. 16. Cameo cu cuplul imperial (Claudius și Agrippina Minor) sub înfățișarea lui Ceres și Triptolemus, prima jumătate a secolului I d.Hr., Paris, Biblioteca Națională a Franței.

Fig. 17. Statuia Liviei , așa-numita „Cerere - Borghese”, perioada Tiberiană, Paris, Luvru. Fig. 18. Desen al unei statui a lui Ceres restaurată de Bartolomeo Cavaceppi, în *statuia Raccolta d'antiche,* vol. eu, p. 47. Fig. 19. Desen al statuii lui Ceres sculptat de Bartolomeo Cavaceppi, în *statuia Raccolta d'antiche,* vol. 1, p. 65.

20

21

22

Fig. 20. „Lastra Campana" cu o figură feminină ținând spice de porumb și capsule de mac ; doi șerpi se încolăcesc în jurul antebrațelor ei, epoca augustană, Roma, Museo Nazionale Romano . Fig. 21. Parte din decorațiunea „urnei Lovatelli", epoca augustană, Roma, Museo Nazionale Romano. Fig. 22. Cameo cu bustul Liviei sub înfățișarea Cibelei, 14-29 d.Hr., Viena, Kunsthistorisches Museum.

Fig. 23. Statuia Cibelei, 50-60 d.Hr., Malibu, Muzeul Paul Getty.

28 de ani

29

Fig. 28. Sarcofag cu mitul Medeei şi Creusei, secolul al II-lea d.Hr., Berlin, Muzeul Altes. Fig. 29. Detaliu al sarcofagului anterior.

Fig. 30. Denar, monetăria Romei , 127 î.Hr. Fig. 31. Aureus, monetăria Romei, 60-63 d.Hr. Fig. 32. Sestertius , monetăria Romei , 97 d.Hr. Fig. 33. Aureus, monetăria Romei , 175 d.Hr. Fig. 34. Bronz, monetăria Pergamonului , domnia lui Marcus Aurelius și Lucius Verus. Fig. 35. Bronz, monetăria Cyzicus , domnia lui Marcus Aurelius . Fig. 36. Denar, monetăria Romei , 79-80 d.Hr. Fig. **37.** Denar, monetăria Romei , 82-83 d.Hr.

Fig. 38. Denar, monetăria Romei , 73 d.Hr. Fig. 39. Aureus, monetăria Tarraco , 68-69 d.Hr. Fig. **40.** Bronz, monetăria Alexandriei , domnia lui Antoninus Pius. Fig. **41.** Argint, monetăria Antiohiei , domnia lui Hadria nr. Fig. **42.** Bronz, monetăria Prusei, domnia lui Commodus. Fig. **43.** Bronz, monetăria Elaeae , domnia lui Marcus Aurelius. Fig. **44.** Contorniate, monetăria Romei, secolele IV-V d.Hr.

BIBLIOGRAFIE

AFRICA 1961 = TW AFRICA, *Opiul (dependența lui Marcus Aurelius),* «Jurnal de Istoria Ideilor», XXII, 1961, pp. 97-102.

AGAPIOU 2005 = N. AGAPIOU, *Endymion au carrefour. Lafortune littéraire et artistique du mythe d'Endymion à l'aube de l'ère mod^ne,* Berlin, Mann Verlag, 2005 („Repertorii iconografice pentru receptarea mitului antic în Europa", 4).

ALEXANDRIDIS 2004 = A. ALEXANDRIDIS, *Femeile din casa imperială romană. O investigație a reprezentării lor picturale de la Livia la Iulia Domna,* Mainz am Rhein, von Zabern, 2004.

ALFOLDI 1954 = A. ALFOLDI, *Cultul lui Isis și mișcarea revoluționară în ultimul secol al Republicii Romane,* «Schweizer Müiinzblatter», v; 1954, pp. 25-31.

— 1960 = A. ALFOLDI, *Diana Nemorensis,* «^mericanjournal of Archaeology», LXIV; 1960, p. 137-144.

ALFOLDI-ALFOLDI 1976 = A. ALFOLDI - E. ALFOLDI, *DieKontorniat-Medaillons,* I, Berlin, De Gruyter, 1976 («Antike Münzen und geschnittene Steine», 6).

— 1990 = A. ALFOLDI - E. ALFOLDI, *Die Kontorniat-Medaillons,* II, Berlin-New York, De Gruyter, 1990 («Antike Münzen und geschnittene Steine», 6).

ALONI 2011 = A. ALONI, *Două însemnări virgiliene,* în A. BALBO - F. BESS O N E - E. MALASPINA (ed.), *„Atât de afecțiuni într-un asemenea moment". Studii în onoarea lui Giovanna Garbarino,* Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011, pp. 1-9.

ALVAR 2008 = J. ALVAR , ROMANIZAREA *zeilor orientați. Mit, salvare și etică în cultele lui Cibela, Isis și Mithra,* Leiden-Boston, Brilli, 2008 („Religii în lumea greco-romană", 165).

ANDRÉ 1957 = J. ANDRÉ, *Buletin bibliografic despre R. Schilling, The Roman religion of Venus from its origins to the time of Augustus,* "Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire - Anciennes", XXXI, 1957, pp. 135-137.

— 1964 = *Pliniu cel Bătrân. Istorie naturală. Cartea a XIX-a,* text stabilit, tradus și comentat de J. André, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

— 1965 = *Pliniu cel Bătrân. Istoria naturală. Cartea XX,* text stabilit, tradus și comentat de J. André, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

— 1981 [2] =J. ANDRÉ, *Mâncare și bucătărie la Roma,* Paris, Les Belies Lettres, 1981 [2] .

ANDMM 1969 = B. AN D RB AB , *Gartensaalausder VilladerLivia bei Primaporta,* in W HEL B I G (hrsg.), *Führer durch die offentlichen Sammlungen klassischer Altertiimer in Rom,* III, Tübingen gen, Wasmuth Verlag, 1969, pp. 45854-4.

ANDREWS 1952 = AC ANoRBws, *Extractul de opiu ca aliment și condiment în perioada clasică,* «Istorie agricolă», XXVI, 1952, pp. 152-155.

ANNIBOLETII 2010 = L. ANNIBOLETII, *Compita Vicinalia la Pompei: mărturii ale cultului,* «Vesuviana», II, 2010, p. 77-138.

ARCELLASCHI 1990 = A. ARCELLASCHI, *Médée dans le théatre latin d'Ennius à Sénèque,* Roma, École Française de Rome, 1990 («Collection de l'École Française de Rome», 132).

A^s 1981 = PE LIMC, *sv Acca Larentia,* I, Zürich-München, Artemis, 1981, pp. 10-11.

— 1986 = RE. A^s, LIMC, *sv Bonus Eventus,* III, Zürich-München, Artemis, 1986, p. 123-126.

ARMouR 1986 - RA ARMOUR, *Zeii și miturile Egiptului antic,* Cairo, Editura Universității Americane din Cairo, 1986.

ARRIGONI 1982 = G. AARIGONI, *În căutarea metrului teban și a Veteres Di,* în A. GRILLI - I. GuALANDRi (eds.), *Scripta Philologa,* III, Milano, Cisalpino-La Goliardica, 1982, p. 7-68.

— 1984 = G. AARIGONI, *Enciclopedia Virgiliana, sv Cirene,* I, Roma, Istituto dell'Enciclope dia Italiana, 1984, p. 796-798.

— 2003 = G. AARIGONI, *Walter Burkert și religia greacă în Italia,* în BuRKERT 2003 [2], pp. 13-53.

— 2015 = G. AARIGONI, *Demeter, grâul, pâinea: mituri și simboluri,* în SENA CHIESA - PONTRALDOLFO 2015, pp. 121-133.

AUSTIN 1955 = P *Vergili Maronis. Aeneidos liberquartus,* editat cu un comentariu de RG Austin, Oxford, Clarendon Press, 1955.

BABELON 1886 = ECF BABELON, *Description historique et chronologique des monnaies de la république romaine, vulgairement appelées monnaies consulaires,* I-I1, Paris, Rollin et Feuardent, 1886.

BABPITI:A 1973 = AK BABPITI:A, *ANAIKAf/JHMEXHMBPIAX 8PAKHX,* «IIPAKTIKA THE EN A0HNAIE APXAIOAOflKHE ETAIPEIA», LXXIX, 1973, p. 70-82.

BALSDON 1962 = JPVD. BALSDON, *Femeile romane. Istoria și obiceiurile lor,* Londra, The Bodley Head, 1962.

BALTY 1981 = JC BALTY, LIMC, *sv Antiocheia,* I, Zürich-München, Artemis, 1981, p. 840-851.

BARATIE - METZGER 1985 = F. B^ ARA TIE - C. METZGER, *Catalog of stone sarcophages from the roman and early Christian periods,* Paris, Éditions de la réunion des Musées Nationaux, 1985.

BARCHIESI 1994 = A. BARCHIESI, *Poetul si printul. Ovidiu și discursul augustan,* Roma-Bari, Laterza, 1994.

— 2005 = *(Ovidiu. Metamorfoze. Cărți I-II,* comentariu editat de A. Barchiesi, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 2005.

BARKAN 1986 = L. B^^N, *Zeii făcuți trup. Metamorfoza și urmărirea păgânismului,* New Haven-Londra, Yale University Press, 1986.

BA^^ 1975 = G. BA^W, *Figura lui (tyeo în a* N-a *carte a Georgicilor,* «Vichiana», 1\T, 1975 pp. 193-199.

BARKETI 1996 = AA B ARKE TI , *Agrippina. Sex, putere și politică la începutul imperiului,* New Haven-Londra, Yale University Press, 1996.

— (2002) 2006 = AA BEARTI, *Livia. Prima Doamnă a Imperiului,* traducere italiană. Roma, Edizioni dell'Altana, 2006.

BARROW (2003) 2004 = RJ BARow, *Lawrence Alma-Tadema,* trad. it. Londra, Phaidon, 2004.

— 2007 = RJ. B^ARow, *Art, Archaeology and Antiquity: Alma-Tadema and Pompeii,* în QUERCI - DE CARO 2007, pp. 40-53.

BARTMAN 1999 = E. BARTMAN, *Portrete ale Liviei. Imaginarea femeii imperiale în Roma augustană,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

BAYET 1951 = J. BAYET, *Les «Cerialia». Altération d'un culte latin par le mythe grec,* «Revue Belge de Philologie et d'Histoire», XXIX, 1951, p. 5-32 și p. 341-366.

BE^W 2012 = M. BENARD, *Cultul „Marii Mame" în Roma imperială. Romanul și „străinul",* în J. RASMUS BRANDT -JW IDDENG (ed.), *Festivaluri grecești și romane. Conținut, semnificație și practică,* Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 323-362.

BECERRA ROMERO 2009 = D. BECERRA ROMERO, *Importanța dormitorului în lumea romană,* „Latomus", LXVIII, 2009, pp. 340-349.

BÉus 1986 = A. BÉus, *L'aulos phrygien,* "Revue Archéologique", ns I, 1986, p. 21-40.

BELLONI 1960 = GG BELLONI, Monedele *romane din epoca republicană,* Milano, Primăria orașului Milano, 1960.

— 1985 = GG BELLONI, *Expresii iconografice ale „Eirenei" şi ale „Pax",* în M. SoRDi (ed.), *Pacea în lumea antică,* Milano, Vita e Pensiero, 1985 («Contribuţii ale Institutului de Istorie Antică», 11), pp. 127-145.

BENNDORF 1868 = O. BENNDORF, *Griechische und Sizilische Vasenbilder,* Berlin, Guttentag, 1868.

BERCZELLY 1985 = L. BERCZELLY, *Ilia şi gemenii divini.* O *reconsiderare a celor două panouri de relief din Ara Pacis Augustae,* «Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinen- tia», V, 1985, pp. 89-149.

BERGER-DOER 1992 = G. BERGER-DOER, LIMC, *sv Kreusa II,* VI, Zürich-München, Artemis, 1992, p. 120-127.

BERNATH 1998 = J. BERNATH (ed.), *Mac. Genul Papaver,* Amsterdam, Harwood Academic - Publishers, 1998 („Plante medicinale şi aromatice. Profiluri industriale", 3).

BERNATH - NÉMETH 1998 = J. BERNATH - É. NÉMETH, *Aspecte fiziologico-ecologice,* în BERNATH 1998, pp. 65-91.

BESCHI 1988 = L. BESCHI, LIMC, sv *Demeter,* IV, Zürich-München, Artemis, 1988, p. 844-892.

BETTiNi 1981 = M. BETTiNi, *Nebunia lui Aristeu. Morfologia şi structura povestirii vergiliene din Cartea a patra a Georgicilor,* «Materiale şi discuţii pentru analiza textelor clasice», VI, 1981, pp. 71-90.

— 1988 = M. BETTiNi, *Antropologie şi cultură romană. Înrudire, timp, imagini ale sufletului,* Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1988 («Studi Superiori NIS. Lettere» 19).

BIANCHI 1976 = U. BIANCHI, *Misterele greceşti,* Leiden, Bril, 1976 („Iconografia religiilor . Secţiunea 17, Grecia şi Roma", 3).

BIANCHINI 2001 = *Carmina Priapea,* introducere, traducere şi note editate de E. Bianchini, Milano, Rizzoli, 2001.

BIEBER 1968 = M. BIEBER, *Statuia Cibelei în]. Muzeul Paul Getty,* Malibu, Muzeul Paul Getty , 1968 („Publicaţiile Muzeului J. Paul Getty", 3).

— 1969 = M. BIEBER, *Imaginile lui Cybele în monede şi sculptură romane,* inj. BIBAUW (ed.), *Hommages à Marcel R^iard,* III, Bruxelles, Latomus, 1969 («Collection Latomus», 103), pp. 29-40.

— 1977 = M. BIBBER , „ COPII *antice. Contribuţii la istoria artei greceşti şi romane",* New York, New York University Press, 1997.

BioTIi 1994 = *Virgil. Georgice, cartea* N, comentariu editat de A. Biotti, Bologna, Patron, 1994 («Texte şi manuale pentru predarea universitară a latinei», 39).

Bi^RKHopp 2011 = JM Bi^RKHopp, *Noţiuni de medicină legală: un instrument pentru profesiile medicale, sanitare şi juridice,* Milano, Angeli, 2011.

BiRLBY 1987 [2] = A. BiRLBY, *Marcus Aurelius,* Londra, Batsford, 1987 [2].

BLAZQUEZ 1969 = JM BLAZQUEZ, *Simbologismo funerario del ramo y adormidera en Etruria y en las anti^guas religiones mediteeráneas,* în J. BIBA^ (éd.), *Hommages à Marcel Renard,* II, Bruxelles, Latomus, 1969 («Collection Latomus),0», p. 1972, 0, 1972.

BMC *Rep* I = HA GRUEBER, *Monede ale Republicii Romane la British Museum,* Londra, Administraţia British Museum, 1910.

BMC *Corint* = B. V HEAD, Un *catalog de monede greceşti din British Museum. Corint, coloniile din Corint etc.,* Londra, The Trustees of the British Museum, 1889.

BMC *Paphlagonia* = W. WROTH, Un *catalog al monedelor greceşti din British Museum. Pontus, Paphlagonia etc.,* Londra, The Trustees of the British Museum, 1889.

BMC *Sicilia* = RS POOLE, Un *catalog al monedelor greceşti din British Museum. Sicilia,* Londra, Administratorii British Museum, 1876.

BOARD^MAN - PALAGIA - WooopoRD 1988 = J. Bo^w^MAN - O. P^^GIA - S. WooopoRD, LIMC, *sv Herakles,* IY, Zurich-Munich, Artemis, 1988, p. 728-838.

BoËLS-JANssEN 1993 = N. BOELS-JANSSEN, Viața *religioasă a matronelor în Roma arhaică,* Roma-Paris, Școala Franceză din Roma, 1993 („Colecția Școlii Franceze din Roma", 176).

BOGH 2012 = B. BOGH, *Mama Zeilor: zeiță a puterii și protectoare a orașelor,* «Numen», LIX, 2012, pp. 32-67.

BOMER 1958 = B <*Ovidius Naso. DieFasten,* retipărit, tradus și comentat de F. Bomer, II, Heidelberg, Winter Verlag, 1958.

— 1969 = B ^*Ovidius Naso. Metamorphosen, Buch I-II,* Kommentar von F Bomer, Heidel berg, Winter Verlag, 1969.

— 1980 = *P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Buch X-XI,* Kommentar von F Bomer, Heidel berg, Winter Verlag, 1980.

Booums - STROUD 1997 = N. Booums - RS STROUD (ed.), *Corint. Rezultatul săpăturilor efectuate de Școala Americană de Studii Clasice din Atena,* XVIII, partea a III-a, *Sanctuarul Demetrei și Corei. Topografie și arhitectură,* Princeton, N], Școala Americană de Studii Clasice din Atena, 1997.

BOOTH 1966 = A. BOOTH, *Venus pe Ara Pacis,* «Latomus», XXV, 1966, pp. 873-879.

— 1991 = *Ovidiu. A doua carte a Amorelor,* editată cu traducere și comentarii de J. Booth, Warminster, Aris & Philps, 1991.

BORBEIN 1968 = AH BORBEIN, *Campauareliefs. Typologische und stilkritische Untersuchungen,* Heidelberg, F H. Kerle, 1968 («Mitteilungen des Deutschen archaeologischen Instituts. Romische Abteilung. Erganzungsheft», 14).

— 1975 = AH BORBEIN, *Die Ara Pacis Augustae. Geschichtliche Wirklichkeit und Program,* «Jahrbuch des Deutschen Archaologischen Instituts», XC, 1975, p. 242-266.

BORGEAUD (1996) 2006 = P. BORGEAUD, Maica *Zeilor. De la Cibela la Fecioara Maria,* traducere italiană. Brescia, Morcelliana, 2006 („Știința și istoria religiilor. Serie nouă", 2).

BOUCHER 1965 = JP BOUCHER, *Etudes surProperce. Problèmes d'inspiration et d'art,* Paris, De Boccard, 1965 („Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome", 204).

BOUDON-MILLOT 2012 = V BOUDON-MILLOT, *Galen din Pergamon. Un medeein grec la Roma,* Paris, Les Belles Lettres, 2012 („Istoria", 117).

BOWDEN 2010 = H. BOWDEN, *Culte misterioase în lumea veche,* Londra, Thames & Hudson , 2010.

BO^MOCK 1969 = GW BO'WERSOCK, *Sofiștii greci în Imperiul Roman,* Oxford, Clarendon Press, 1969.

BOYANCÉ 1928 = P. BOYANCÉ, *Somn și nemurire,* "Mélanges d'Archéologie et d'Histoire ", XLV, 1928, pp. 97-105.

— 1939 = P. BOYANCÉ, *„Endimionii" lui Varron,* „Revista de studii antice", XLI, 1939, pp. 319-324.

BOTO 1987 = BW BOYD, *Moartea papagalului Corinnei reconsiderată: poezia și Amorurile lui Ovidiu,* «The ClassicalJournal», LXXXII, 1987, pp. 199-207.

BOYLE 2012 = AJ BOYLE, *Introducere: Medeea în Grecia și Roma,* «Ramus», XLI, 2012, pp. 1-32.

BRANDT - SCHMIDT 1970 = E. B^RANDT - E. SCHMIDT, *Italian Gemmen Etruscan to Roman-Republican,* Munchen, Prestel Verlag, 1970.

BRELICH 1976 [2] = A. BRELICH, *Trei variațiuni romane pe tema originilor,* Roma, Edițiile Ateneo, 1976 [2].

— (1968) 2013 = A. BRELICH, *Paides eparthenoi,* Roma, Editori Riuniti University Press, 2013.

BREMMER 2004 =JN BREMMER, *Attis: a Greek God in Anatolian Pessinos and Catullan Rome,* «Mnemosyne», LVII, 2004, pp. 534-573.

— 2014 =JN BREMMER, *Initiation into the mysteries of the* anyient world, Berlin-Boston, De Gruyter, 2014 («Münchner Vorlesungen zu Antiken Welten», l).

BRIQUEL 1993 = D. BRIQUEL, *Les voix oraculaires,* în C^AZANOVE - SCHEID 1993, p. 77-90.

— 2008 = D. BRIQUEL, *Tarquin l'Aneien chez Denys d'Halicat^asse: les guerres d'un tyran,* «Revue des Études Anciennes», CX, 2008, pp. 523-539.

BRINKE 1991 = M. BRINRE, *Kopienkritische und typologische Untersuchungen zur statnarische Überliefèrung der Aphrodite Typusus Louvre-Naples,* Hamburg, Kovac, 1991 («Antiquitates», l).

BRUGNOLI 1989 = G. BRUGNOLI, *Augusto and Capricorn,* in *Astronomy in Rome in the Augustan Age,* Galatina, Congedo, 1989, pp. 17-31.

BRUNEAU 1970 = P. BRUNEAU, *Cercetări asupra cultelor din Delos în perioada elenistică și imperială,* Paris, De Boccard, 1970 („Biblioteca școlilor franceze din Atena și Roma", 217).

BucHANAN 2012 = S. BucHANAN, *Reprezentarea Medeei pe sarcofagele romane: contemplarea unui paradox,* «Ramus», XLI, 2012, pp. 144-160.

BU^ÖRT (1972) 1981 = W. BU^ÖRT, *Homo necans,* trad. ea. Torino, Boringhieri, 1981.

— (1987) 1991 = W. BU^ŒRT, *Culte misterioase antice,* traducere italiană. Roma-Bari, Laterza, 1991.

— 2003 [2] = W. BU^ŒRT, Religia greacă *a epocii arhaice și clasice,* Milano, Jaca Book, 2003 [2] («În față și prin», 585).

BurrON 2009 = R. BurrON, *Forme ale uimirii. Mituri greceşti ale metamorfozei,* Oxford -New York, Oxford University Press, 2009.

BuzzEETIi 1993 = C. BuzzEBTIi, sv *Bonus Eventus, templum,* în EM STEINBY (ed.), *Lexi con topographicum urbis Romae,* I, Roma, Quasar, 1993, pp. 202-203.

CACCAMO CALTABIANO 2008 = M. CACCAMO CALTABIANO, „ *Rolul " lui Demeter în documentele monetare greceşti,* în CA DI STEFANO (ed.), *Demeter.* Divinitatea *, sanctuarele, cultul, legenda,* Pisa-Roma, Serra, 2008 («Biblioteca di Sicilia antiqua», 2 **)** , pp. 123-134.

CAETANI LOVATELLI 1879 = E. CAETANI LOVATELLI, *Dintr-o vază cinerară cu reprezentări referitoare la misterele lui Eleusis,* «Buliettinno delia Commissione Archeologica Comunale di Roma», VII, 1879, pp. 5-18.

CAGIANO DE AZEVEDO 1953 = M. CAGIANO DE AZEVEDO, *Camera pictată a vilei Liviei la Prima Porta,* «Bollettino dell'Istituto Centrale del Restauro», XIII, 1953, p. 11-46.

CAHOON 1984 = L. CAHooN, *Papagalul și poetul: funcția elegiilor fonetice ale lui Ovidiu,* «The Classicaljournal», XXX, 1984, pp. 27-35.

CAIRNS 2004 = F. CAIRNS, *Variațiuni asupra lui na în Propertius 1, 20,* în C. SANTINI - F. SANTUCCI (eds.), *Propertius între istorie, artă și mit,* Assisi, Accademia Properziana del Subasio («Centrul pentru studiul poeziei latine în cuplete elegiace», 8 **)** , pp. 75-98.

CA^LANDRA 1998 = E. CALANDRA, *Emblema din Priverno,* în A. LA REGINA (ed.), *Palazzo Massimo alle Terme,* Milano, Electa, 1998, p. 206.

CALDERONE 1975 = A. CALDERONE, *Pe teracota „Clopotului",* „Bollettino d'Arte", LX, 1975, p. 65-74.

CALLEBAT 2012 = *Priapées,* text stabilit, tradus și comentat de L. Callebat, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

CALLIPOLITIS-FEYTMANS 1962 = D. CALLIPOLITIS-FEYTMANS, *Evolution duplat corinthien,* «Bul - letin de Correspondance Hellénique», LXXXVI, 1962, p. 117-164.

CALZA 1964 = R. CALZA, *Pozele. Partea 1. Portrete greceşti și romane până în jurul anului 160*

d.Hr., în Excavations of Ostia, V, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1964.

— 1978 = R. CALZA, *Portrete. Partea 2. Portrete romane din jurul anului 160 până la mijlocul secolului al III-lea d.Hr.,* în *Scavi di Ostia,* IX, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1978.

CALZA - FLOMANI SQUARCIAPINO 1962 = R. CALZA - M. FLORIANI SQUARCIAPINO, *Muzeul Ostiense,* Roma, Tipografia de Stat, 1962 («Itinerare ale muzeelor, galeriilor și monumentelor Italiei», 79 **)** .

CAMERON 2011 = A. CAMERON, *Ultimii păgâni ai Romei,* New York-Oxford, Oxford University Press, 2011.

CANCIANI 1986 = F. CANCIANI, LIMC, sv *Aurai,* III, Zürich-München, Artemis, 1986, p. 52-54.

— 1990 = F. CANCIANI, LIMC, sv *Italia,* V, Zürich-München, Artemis, 1990, p. 806-810.

CANEVA 1999 = G. CANEVA, *Ipoteza asupra sensului simbolic al grădinii pictate din Vina di Livia (Prima Porta, Roma),* «Buliettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma», C, 1999, p. 63-80.

— 2010 = G. CANEVA, Codul *botanic al lui Augustus. Roma, Ara Pacis: Vorbind oamenilor prin - imaginile naturii,* Roma, Gangemi, 2010.

CAPPELLI - LO MONACO 2009 = R. CAPPELLI - A. Lo MONACO, în *Muzeul Național de Arheologie din Napoli,* Napoli, Electa Napoli, 2009.

CAPRINO 1943 = C. CAPMNO, *Ştiri despre săpături. Roma,* «Știri despre săpături», IV, 1943, pp. 26-32.

CARANDINI 1969 = A. C^^NDINI, *Vibia Sabina. Funcția politică, iconografia și problema clasicismului hadrian,* Florența, Leo S. Olschki, 1969 («Accademia Toscana di Scienze e Lettere „La Colombaria" - Serie Studi», 13).

— 2004 = A. CARANDINI, *Palatin, Velia și Via Sacră. Peisaje urbane de-a lungul timpului,* Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2004 («Atelier de arheologie clasică. Caiete», 1).

CARRARA 2005 = M. CORARA, s. v. *Gallinas albas, ad,* în V FIOCCHI NICOLAI - MG GRANINO CECERE - Z. MAM (sub redacţie), *Leexicon topographicum urbis Romae. Suburbium,* III, Roma, Quasar, 2005, p. 17-24.

CARTARI (1571) 1963 = V. CARTAMI, *Le imagini con la spositione de i dei de gli antichi raccolte per Vincenzo Cartari,* rist. duck Graz, Ak.ademische Druck- und Verlagsanstalt, 1963.

CASANOVA-ROBIN 2010 = H. CASANOVA-ROBIN, *Gallas au miroir d'Hylas in the elegy I, XX of Properce: specularity and poetic enj^x,* in M. BARATIN - C. LÉVY - R. UTARD - A. VIDEAU (ed.), *Stylus: la parole dans ses formes. Amestecuri în onoarea profesorului Jacqueline Dangel,* Paris, Classiques Garnier, 2010 («Rencontres», 11), pp. 705-720.

CASSANMAGNAGO 2008 = *Marco Aurelio. Gânduri,* introducere, traducere, note și instrumente editate de C. Cassanmagnago, Milano, Bompiani, 2008.

CASSIERI - GHINI 1990 = N. CASSIERI - G. GHINI , *Așa-numita vilă a Antoninilor la mila XVII a Căii Appian,* în S. QUILICI GIGLI (ed.), *The Appian Way. Prima ședință de studiu a Comitetului pentru Arheologia Lazio,* Roma, Consiliul Național de Cercetare, 1990 («Quaderni del Centro di studio per l'archeologia Etrusco-Italica», 18), pp. 168-178.

CASTIGLIONI (1947) 1983 = L. CASTIGLIONI, *Prelegeri despre Georgicii lui Virgil și alte studii ,* Brescia, Paideia, 1983 («Testi Classici», 7).

CASTRIOTA 1995 = D. CASTRIOTA, *TheAra Pads Augustae și imagistica abundenței în arta impalai greacă ulterioară și romană timpurie,* Princeton, NJ, Princeton University Press, 1995.

CATENACCI 2012 = C. CATENACCI, *Tiranul si Eroul. Istorie și mit în Grecia antică,* Roma, Carocci, 2012 («Lingue e letteratura Carocci», 145).

CAVACEPPI 1768 = B. CAVACEPPI, *Colecție de statui antice, busturi, basoreliefuri și alte sculpturi*

restaurate de Bartolomeo Cavaceppi, sculptor roman, I, Roma, Generoso Salomoni, 1768.

— 1769 = B. CAVACEPPI, *Colecţie de statui antice, busturi, basoreliefuri şi alte sculpturi restaurate de Bartolomeo Cavaceppi, sculptor roman,* II, Roma, Generoso Sal homoni, 1769.

CAZANOVE 1988 = O. DE CAZANOVE, *Cronologia Bacchiadelor şi cea a regilor etrusci ai Romei,* „Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité", C, 1988, pp. 615-648.

CAZANOVE - CHEID 1993 = O. DE CAZANOVE -J. SCHEID (ed.), *Les bois sacrés,* Napoli, Cen - trejean Bérard, 1993 („Collection du Centre jean Bérard", 10).

CAZZANIGA 1958 = I. CAZZANiGA, *Tradiţia poetică elenistică în fabula ovidiană a lui Gia- dnto,* «La Parola del Passato», XIII, 1958, p. 149-165.

CÈBE 1996 = *Varron, satires ménippées,* XI, édition, traduction et commentaire parJ.P. Cébe, Roma, École Française de Rome, 1996 („Collection de l'Ecole Française de Rome", 9).

CENERINI 2002 = R CENERINI, *The Roman Woman. Modele şi realitate,* Bologna, il Mulino, 2002 («Universale paperbacks Il Mulino», 435).

CERNUTI 1986 = MV CERATO, *Sonno e ((passaggio",* în U. BIANCHI (ed.), *Transition rites. Co smic, sodai and individual order,* Roma, L'Erma di Bretschneider, 1986 ("Storia delle Re ligioni", 2), pp. 131-141.

CHAMPEAUX 1982 = J. CHAMPEAUX, *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César,* I, Roma, École Française de Rome, 1982 („Collection de l'École Française de Rome", 64).

CHAMONNEAUX 1963 =]. CHARBONNEAUX, *La sculpture grecque et romaine au Musée du Louvre,* Paris, Editions des Musées Nationaux, 1963.

CHINNICI 2002 = V CHINNICI, *Volti d'invidia: Aglauro e il paradigmi dell'invidioso,* "Pan", XX, 2002, pp. 105-116.

CHIRASSI COLOMBO 1981 = I. CHIRASSI COLOMBO, *Funzioni politiche ed implicazioni cultua li nell'ideologia religiosa di Cerere nell'impero romano,* in W. ^^SE (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt (ANRW),* XVII.1, Berlin-New York, De Gruyter, 198014-42.

CIL = *Corpus de inscripţii latine.*

CIPRIANO 1983 = P. CIPRIANO, *Templum,* Roma, Belardi, 1983 («Biblioteca di ricerche lingui stiche e filologiche», 13) .

CLARK 2007 = A. C^^, *Calităţi divine. Cult şi comunitate în Roma republicană,* Oxford, Oxford University Press, 2007.

CLAUSEN 1994 = W. CLAUSEN, COMENTARIU la *Eclogele lui Virgil,* Oxford, Clarendon Press, 1994.

CLAr^^ 2014 = DL CLA^^^N, *Insula Berenicei: epoca de aur a Egiptului Ptolemaic,* Oxford-New York, Oxford University Press, 2014.

CLINTON 1989 = K. CLINTON, *The Eleusian mysteries: Roman initiates and benefactors, secolul II î.Hr. până în 267 d.Hr.,* în W. ^^SE (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt (ANRW),* X VI II . 2, Berlin-New York, De Gruyter, 1989, p. 1499-1539.

— 1997 = K. CLINTON, *Eleusis şi romanii: de la Republica târzie până la Marcus Aurelius,* în MC HOFF - SI ROTROFF (ed.), *Romanizarea Atenei,* Oxford, Oxbow Books, 1997 («Monografia Oxbow», 94) , pp. 161-181.

— 2009 = K. CUNTON, *Donatori de kernoi la sanctuarul eleusinean al celor două zeiţe,* în C. Prêtre (ed.), *Donatorul, ofranda şi zeiţa. Sisteme votive în sanctuarele zeiţelor lumii greceşti,* Liège, Centrul Internaţional pentru Studiul Religiei Greciei Antice, 2009 („Kernos. Supliment", 23) , pp. 239-246.

COARELLI 1983 = R COARELLI, *n foro romano. Perioada arhaică,* Roma, Quasar, 1983.

— 1988 = R COARELLI, în *foro Boario. De la începuturi până la sfârşitul Republicii,* Roma, Quasar, 1988.

— 1995 = R COARELLI, *sv Fortuna Virilis,* în EM STEINBY (editat de), *Lexicon topographicum urbis Romae,* Il, Roma, Quasar, 1995, p. 280.

— 1999 = R COARELLI, *sv Venus Verticordia, aedes,* în EM STEINBY (editat de), *Lexicon topographicum urbis Romae,* V, Roma, Quasar, 1999, p. 119.

— 2012 = R COARELLI, *Palatium. n Palatino dalle origini all'impero,* Roma, Quasar, 2012.

COLEMAN 1962 = R. CoLE^MAN, *Gallus, Bucolicele şi sfârşitul celei de-a patra Georgice,* «The American Journal of Philology», L^XXIII, 1962, pp. 55-71.

— 1977 = *Vergil. Ecloge,* editată de R. Coleman, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

CONINGTON 1858 = *P. Vergili Maronis opera,* I, edited by J. Conington, London, ^Whittaker & Co., 1858.

— 1863 = *P. Vergili Maronis opera,* II, edited by J. Conington, London, ^Whittaker & Co., 1863.

CONINGTON - NETTLESHIP 1881 = *Lucrarea lui VerVergil,* I, editată de J. Conington - H. Nettleship , Londra, Whittaker & Co., 1881.

— 1884 = *Opera lui Vergil,* II, editată de J. Conington - H. Nettleship, Londra, Whittaker & Co. , 1884.

CONTE 1984 = GB CONTE, *Enciclopedia Virgiliana, s.* c. *Aristeo,* I, Roma, Istituto dell'Enci clopedia Italiana, 1984, p. 319-322.

— 1996 = GB CONTE, *Aristeo, ^Orfeo e le Georgiche: una seconda volta,* «Studi Classici e Orien tali», 46, 1996, pp. 103-128.

— 2009 = P. *Vergilius Maro. Eneida,* revizuită şi editată critic de GB Conte, Berlin-New York, De Gruyter, 2009.

CONTI (1568) 1602 = N. CONTI, *Mythologiae sive explicationisfalntlarum libridecem, in quibus omnia prope Naturalis & Moralis Philosophiae dogmata conteniafuisse demonstatur,* Lugdu- ni, apud Petri Landri, 1602.

CORDIER 2005 = P. CORDIER, *Nudités romaines. Unproblème d'histoire et d'anthropologie,* Paris, Les Belles Lettres, 2005 („Collection d'études anciennes. Sér. latine", 63).

CoRSo 2004 = A. CORSO, *Arta lui Praxiteles,* I, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2004 („Studia archaeologica", 133).

CRAWFORD 1973 = DJ. CRAWFORD, *Macul de opiu.* Un *studiu asupra agricultura ptolemeică,* în MI FINLEY (ed.), *Probleme funciare în Grecia antică,* Paris-Haga, Mouton, 1973, pp. 223-251.

— 1974 = MH CRAWFORD, *Monede republicane romane,* Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

CRISTOFOLI 1996 = R. CRISTOFOLI, *Note de lectură asupra episoadelor lui Euryalus şi Nisus,* «Giornale Italiano di Filologia», XLVIII, 1996, pp. 261-268.

CROISILLE 2010 = J.-M. CROISILLE, *Paysages dans la peinture romaine,* Paris, Picard, 2010 («Antiqua», 13).

CROISSANT 1990 = R CROISSANT, LIMC, sv *Hygieia,* V, Zürich-München, Artemis, 1990, p. 554-572.

CuGusi 2003 = P. CUGUSI, *Pentru o lectură naratologică a basmului Iubire şi Psihe,* „Ktema", XXVIII, 2003, pp. 271-292.

CUGUSI - SBLENDORIO CUGUSI 2001 = *Marcus Porcius Cato. Lucrări,* traducere şi note editate de P. Cugusi şi M. Sblendorio Cugusi, Torino, UTET, 2001.

CUMONT 1942 = F. CUMONT, *Researches sur le symbolisme funéraire des Romains,* Paris, Librai rie orientaliste P. Geuthner, 1942.

D'ALESSIO 2013a = V D'ALESSIO, *Componenta infernală a lui Faunus,* în I. BAGLIONI (ed.), *Monstra. Construcția și percepția entităților hibride și monstruoase în Mediterana antică,* II, Roma, Quasar, 2013, pp. 121-128.

— 2013b = V D'ALESSIO, *Ibunt semimares. Galii Cibelei și etica sexuală romană,* «Studii și materiale de istorie a religiilor», LXXIX, 2013, pp. 440-462.

D'AMBRA 2007 = E. D'AMBRA, *Roman women,* Cambridge ...São Paulo, Cambridge University Press, 2007.

DAILLY - VAN EFFENTERRE 1954 = R. DAILLY - H. VAN EFFENTERRE, *Cazul lui Marcus Aurelius. Eseu de psihosomatică istorică,* „Revue des Études Anciennes", LVI, 1954, p. 347-365.

DAVIES 2008 = G. DAVIES, „ *Statuile portret ca modele pentru rolurile de gen în societatea romană",* în S. BELL - IL HANSEN (ed.), „ *Modele de rol în lumea romană. Identitate și asimilare",* Arbor , MI, The University of Michigan Press, 2008 („Memoriile Academiei Americane din Roma. Volum suplimentar", 7), pp. 207-220.

DE ANGELI 1988 = S. DE ANGELI, LIMC, *sv Ceres,* IV, Zürich-München, Artemis, 1988, p. 893-908.

DE FRANCESCO 2012 = S. DE F^RANCESCO, *Colombina,* în A. CERESA MoRI - C. LAMBRUGO - F. SLAvAZzi (eds.), *Childhood and Play in the Ancient World. Materiale din Colecția Sambon din Milano,* Milano, Edizioni E t , 2012, p. 75.

DE GRUMMOND 1990 = NT DE GRUMMOND, *Pax Augusta and the Horae on the Ara Pacis Augustae,* «Americanjournal of Archaeology», XCIY, 1990, pp. 663-677.

DEGRASSI 1963 = A. DEGRASSI (ed.), *Inscripciones Italiae,* XIII.2, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1963.

DELATIE 1954 = A. DELATIE, *Le cyceon. Breuvage rituel des mystères d'Eleusis,* «Bulletin de ¡'Académie Royale de Belgique», XL, 1954, p. 690-748.

DELATIE 1937 = L. DELATIE, *Recherches sur quellques fites mobiles du calendrier romain,* «L'AN tiquité Classique», VI, 1937, p. 93-117.

DELLA CORTE 1985 = *Bucolicele lui Vîrgil,* comentate și traduse de F. Della Corte, Genova, Institutul de Filologie Clasică și Medievală, 1985 («Publicații ale Institutului de Filologie Clasică și Medievală al Universității din Genova», 88) .

DETIENNE 1971 = M. DETIENNE, *Orphée au miel,* «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», XII, 1971, p. 7-26.

DEUBNER 1932 = LA DEUBNER, *Attische Feste,* Berlin, Keller, 1932.

Di STEFANO 1992-1993 = D. DI STEFANO, *Mituri proprieziene și artă figurativă,* «Analele Facultății de Litere și Filosofie a Universității din Bari», XXXV-XXXVI, 1992-1993, pp. 221-259.

DICHE 1975 = MW DICKIE, ^Ovidiu , *Metamorfoze 2.760-764,* «Revista americană de filologie», XCVI, 1975, pp. 378-390.

DIEZ 1961-1963 = E. Dmz, *Selene-Endymion despre monumentele mormintelor panoniene și norice,* «Jahreshefte des Osterreichischen Archaologischen Instituts in Wien», XLVI, 1961 1963, p. 50-60.

DIMUNDO 1994 = *Properzio.* libro *di Cinzia,* commento a cura di R. Dimundo, Venezia, Marsilio, 1994.

DINGEL 1997 = J. DINGEL, *comentariu la cartea a IX-a a Eneidei, Verergil,* Heidelberg, Winter Verlag, 1997.

DOMENICUCCI 1985 = P. DOMENICUCCI, *The elegy of (tyeonel IV book of the «Georgics»,* «Giorna le Italiano di Filologia», XXXVII, 1985, pp. 239-248.

DONZELLI 1998 = C. DONZELLI, *O statuie feminină panefită cu atribute ale Demetrei/Ceres de la*

Scolacium. Scurte considerații asupra utilizării și semnificației tipului, «Xenia Antiqua», VII, 1998, pp. 83-114.

DUMÉZIL 1961 = G. DUMÉZIL, *Quaestiunculae indo-italicae 8-10,* «Latomus», XX, 1961, p. 253-265.

— (1974) 2001 = G. DUMÉZIL, *Religia romană arhaică,* trad. ea. Milano, Rizzoli, 2001.

DUNAND 1981 = F DUNAND, LIMC, sv *Agathodaimon,* l, Zurich-Munich, Artemis, 1981, p. 277-282.

DUNBABIN - DICKIE 1983 = KMD DUNBABIN - MW DICKIE, *Invidia rumpanturpectora. Iconografia Phthonos/Invidia în arta greco-romană,* «Jahrbuch fir Antike und Christentom», XXVI, 1983, p. 7-37.

EDGEWORTH 1992 = RJ. EDGEWORTH, *Culorile Eneidei,* New York...Paris, Lang, 1992.

EDWARDS 1933 = KM EDWARDS (ed.), *Corint. Rezultatele săpăturilor efectuate de Școala Americană de Studii Clasice din Atena,* VI, *Monede (1896-1929),* Cambridge, ^A, Harvard University Press, 1933.

ELLWOOD Corbeti (1930) 1979 = P. ELLWOOD CorbeiT, *Dreptul roman privind căsătoria,* Aalen, Sdentia Verlag, 1979.

EMBODEN 1979 [2] = WA EMBODEN, *Plante narcotice,* Londra, Studio Vista, [19792] .

ERCOLANI COCCHI 2005 = E. ERCOLANI COCCHI, *Rolul femeilor în iconografia puterii. Portrete feminine între epoca republicană târzie și Imperiul timpuriu,* în R. PERA (ed.), *Imageria puterii. Studii de iconografie monetară,* Roma, G. Bretschneider, 2005 («Serta anti qua et mediaevalia», 8), pp. 111-175.

ESTIENNE 2006 = S. ESTIENNE, *Images and cults: "Roman" practices and "Oriental" influences?,* in C. BONNET - J. RüpKE - P. ScARPi (edd.), *Oriental Religions - culti misterici: ncue Perspective = nouvelles perspectives = prospettive nuove,* Stuttgart, F. Steiner, 2006. Beitrage", 16) p. 147-159.

EVANS 2003 = R. EVANS, *În căutarea paradisului: peisaj, utopie și Roma,* „Arethusa", XXXVI, 2003, pp. 285-307.

FABBRI 2009 = L. FABBRI, *Livia și simbolismul macului de opiu și al spicilor de porumb în gliptica romană,* «Acme», LXII, 2009, pp. 325-343.

— 2011 = L. FABBRI, *Livia, Diva Augusta, zeita Ceres. Despre dupondius bătut de împăratul regele Claudius în anul 42 d.Hr.,* «Rivista Italiana di Numismatica e Scienze ^^ni», CXII, 2011, p. 173-183.

FABRÉGA-DUBERT 2009 = M.-L. FABRÉGA-DUBERT, *La collection Borghese au Musée Napoléon,* Paris, Musée du Louvre, 2009.

FANTHAM 1998 = *Ovid. Fasti N,* editat de E. Fantham, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

— 2002 = E. FANTHAM, *Fasti ca sursă pentru participarea femeilor la cultul roman,* în G. HERBERT-BROWN (ed.), *Fasti de Ovid. Lecturi istorice la bimilenul său,* Oxford-New York, Oxford University Press, 2002, pp. 23-46.

FASCE 1978 = S. FASCE, *Attis e il culto metroaco a Roma,* Genova, Tilgher, 1978.

FEARS 1981 = JR FEARS, *The cult of virtutes and roman imperial ideology,* în W. HAASE (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt (ANRW),* XVII.2, Berlin-New York, De Gruyter, 1981, pp. 828-946.

FEDELI 1980 = *R prima carte a Elegiilor,* introducere, text critic și comentariu editat de P. Fedeli, Florența, Leo S. Olschki, 1980 («Accademia Toscana di Scienze e Lettere „La Colombaria" - Serie Studi», 53).

FELTON 1998 = D. FELTON, *Sfaturi pentru tirani: motivul „sfatului enigmatic" în textele grecești și*

romane, «Phoenix», LII, 1998, pp. 42-54.

FERRERO 2005 = M. FECERO, *Eirene and Pax: Notes for the Historical-Artistic Documentation of an Iconography,* în R. PERA (ed.), *The Imaginary of Power. Studies in Monetary Iconography ,* Roma, G. Bretschneider, 2005 («Serta antiqua et mediaevalia», 8), pp. 191-203.

FILERI 1984 = E. FILERI, *Statua femminile acefala with attributi di Cerere,* în A. GIULIANO (a cura di), *Museo Nazionale Romano. Le sculture,* 1/7.2, Roma, De Luca, p. 340.

FITIscHEN 1982 = K. FrrscHEN, *Die Bildnistypen der Faustina minor und die Fecunditas Augustae,* Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982 («Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Gottingen. Philologisch-Historische».132.6.Klage).

FrrscHBN 1992 = K. FrrscHBN, *Moartea lui Creusa şi a niobidelor: Reflecţii asupra interpretării miturilor greceşti de pe sarcofagele romane,* «Studi Italiani di Filologia Classica», X, 1992, pp. 1046-1060.

— 1993 = K. FiITscHBN, *Portretul unei femei din perioada traiană din Milreu,* «Madrider Mitteilungen/Deutsches Archaologisches Institut, Abteilung Madrid», XXXIV. 1993, p. 202-209.

FiITscHBN - ZANKER 1983 = K. FiITscHBN - P. ZANKER, *Katalog der romischen Portriits in den Capitolinischen Museen und den anderen kommunalen Sammlungen der Stadt Rom,* III, Mainz am Rhein, Von Zabern, 1983.

— 2014 = K. FiITscHBN - P. ZANKER, *Catalogul portretelor romane din Muzeele Capitoline şi din celelalte colecţii municipale ale oraşului Roma,* IY, Berlin-Boston, De Gruyter, 2014.

F^LAMBARD 1981 = J.-M. F^LAMBARD, *Collegia Compitalicia: phénomène associatif, cadres terri toriaux et cadres civiques dans le monde romain à l'époque républicaine,* «Ktema», VI, 1981, pp. 143-166.

FORBBS 1978 = BA FoRBBS, *Catalogul operelor gravate din Muzeul de Artă,* Arbor, MI, University Microfilm International, 1978.

FORTSCH 1989 = R. FORTSCH, *Ein Aurea-aetas Sch^ema,* «Mitteilungen des Deutschen Archaeological Institutes. Romische Abteilung», XCVI, 1989, p. 333-345.

FRANKE - HiRMBR 1964 = PR. FRANKB - M. H iRMBR , *Diegriechische Miinze,* München, Hirmer, 1964.

FRAscHBITi 1990 = A. FRAscHEITi, *Roma şi Prinţul,* Roma-Bari, Laterza, 1990.

— 1994 = A. FRAscHBITi, *Livia, politics,* în A. FRAscHBITi (ed.), *Roma alfemminile,* Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 123-151.

— 1998 = A. FRAscHBITi, *Augusto,* Roma-Bari, Laterza, 1998.

FRATANTUONO 2010 = L. Fratantuono, *Iubirea lui Pius: Nisus, Euyalus, and the Footrace of Aeneid V,* „Latomus", LXIX, 2010, pp. 107-1 43-5

FRAZBR 1929 = *Publicat (^Ovidii Nasonis Fastorum Libri Sex,* editat cu o traducere şi comentarii de JG Frazer, II-III, Londra, Macmilan and Co., 1929).

FRBiBBRGS - LiITLBTON - STRU^TYNKi 1986 = G. FRBIBBRGS - CS LiITLBTON - U. SïR^UTYNSKI, *Indo-European tripartition and the Ara Pacis Augustae: an exeurcus in ideological archaeology,* "Numen", XXXIII, 1986, pp.

FRÉZOULS 1991 = E. FRÉZOULS, *L'évérgétisme "alimentaire" dans l'Asie Minore romaine,* în A. GiOVANNiNi (ed.), *Nourrir la plebe,* Basel-Kassel, F. Reinhardt, 1991 („Schweizerische Beitrage zursenschat, pp. 82.2) -Altertums", pp.

FROMENTIN 2003 = V. FROMENTIN, *Fundamente şi crize ale regalităţii la Roma: domniile lui Servius Tullius şi Tarquin cel Mândru la Livius şi Dionisie din Halicarnas,* în S. FRANCHET D'ESPÈREY - V. FROMENTIN - S. Goiteland - JM Roddaz (eds.), *Fundamente şi crize ale puterii,* Paris, De

Boccard, 2003, pp. 69-82.

FURTWANGLER 1893 = A. FURTWANGLER, *Meist^werke dergriechischen Plastik,* Leipzig-Berlin, Giesecke & Devrient, 1893.

— 1900 = A. FURTWANGLER, The *antique gems,* Leipzig-Berlin, Giesecke & Devrient, 1900.

GABBA 1967 = E. GABBA, *Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della Repubblica,* în G. **j.** BRSTA D. 1967, pp. 133-174.

GABELMANN 1986 = H. GABELMANN, LIMC, *sv Endymion,* III, Zürich-München, Artemis, 1986, p. 728-742.

GABRIEL 1955 = MM GABRIEL, *Camera din grădină a Liviei de la Prima Porta,* New York, New York University Press, 1955.

GAGÉ 1963 = J. GAGÉ, *Matronalia. Essai sur le dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome,* Bruxelles, Latomus, 1963 („Collection Latomus", 60 **)** .

GAGGADIS-ROBIN 1994 = V GAGGADIS - ROBIN , IASON *și Medeea pe SARCOFAGELE din perioada imperială,* Roma, Școala Franceză din Roma, 1994 („Colecția Școlii Franceze din Roma", 191).

GALASSO 2000 = *Ovidio. Opera,* II, commento a cura di L. Galasso, Torino, Einaudi, 2000.

GALIMBERTI 2007 = A. GALIMBERTI, *Hadrian și ideologia principatului,* Roma, L'Erma di Bretschneider, 2007 („Centrul de cercetare și documentare asupra antichității clasice. Monografii ", 28 **)** .

GALINSKY 1966 = GK GALINSOT, *Venus in a relief of the Ara Pacis Augustae,* «^mericanjournal of Archaeology», LXX, 1966, pp. 223-243.

— 1969 = GK GALINSKY, *Enea, Sicilia și Roma,* Princeton, NJ, Princeton University Press, 1969.

— 1992 = GK GALINSOT, *Venus, polysemy, and theAra Pacis Augustae,* «^mericanjournal of Archaeology», XCVI, 1992, pp. 457-475.

— 2012 = GK GALINSKY, *Augustus. Introducere în viața unui împărat,* Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2012.

GALLI 2012 = M. GALLI, *„ Cultul și imaginile lui Antinous",* în M. SAPELLI RAGNI (ed.), *„Antinous. Farmecul frumuseții",* Milano, Electa, 2012, pp. 38-63.

GANIBAN 2010 = RT GANIBAN, *Dido lui Virgil și eroismul lui Hannibal în Punica lui Silius,* în A. AUGOUSTAKIS (ed.), *Companionul lui Brill cu Silius Italicus,* Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 73-98.

GANTZ 1975 = TN GANTZ, *The Tarquin dy^ty,* «Historia: Zeitschrift fir alte Geschichte», XXIV, 1975, p. 539-554.

GARDTHAUSEN 1908 = V, GARDTHAUSEN, *Der Altar des Kais^eifriedens. Ara Pacis Augustae,* Leip zig, Veit & Co., 1908.

GATTO 2006 = G. GATTO, *Lafiaba di tradizione orale,* Milano, LED, 2006.

GAUTHIER 1931 = H. GAUTHIER, *Lesfites du dieu Min,* Il Cairo, Institut Français d'Archeologie - Orientale, 1931 ("Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire/Institut Français d'Archeologie Orientale du Cairo", 2 **)** .

GAZICH 1995 = R. GAZICH, *„Exemplum" și exemplar în Properzio,* Milano, Vita e Pensiero, 1995.

GESSERT 2004 = G. GESSERT, *Myth as consolatio: Medea on Roman sarcophagi,* «Greece & Rome», LI, 2004, p. 217–249.

GEYMONAT 1981 = M. GEYMONAT, *Lectura celei de-a doua bucolice,* în M. GIGANTE (editat de), *Virgin Readings. Le Bucoliche,* Napoli , Giannini, 1981, pp. 107–127.

GHEDINI 1984 = F. GHEDINI, *Între Orient și Occident. Izvoarele arheologice,* Roma, Herma lui

Bretschneider, 1984 („Phoenix”, 5 **)** .

— 2015 = F. GHEDINI, *Realitatea şi iluzionismul în pictura de grădină,* în SENA CHIESA - PONTRALDOLFO 2015, pp. 265-275.

GHISELLINI 1994 = E. GHISELLINI, LIMC, *sv Tellus,* VII, Zürich-München, Artemis, 1994, p. 879-889.

GIACOBELLO 2008 = F. GIACOBELLO, *Larii pompeieni. Iconografie și cultul larilor în mediul domestic,* Milano, LED, 2008.

GiANNOTIi 2012 = *Publio Virgilio Marone. Eneida,* notă editată de R **G** ia **nno** tti , Torino, Ei naudi, 2012.

GIARD 1988 = JB **GiARD,** *Catalogul monedelor Imperiului Roman. De la Tiberius la Nero,* II, Paris, Biblioteca Națională a Franței, 1988.

— 1998 = JB GIARD, *Le Grand Camée de France,* Paris, Bibliothèque Nationale de France, 1998.

GINSBURG 2006 = J. GINSBURG, *Reprezentând Agrippina. Consacrarea puterii feminine în Imperiul Roman timpuriu,* Oxford, Oxford University Press, 2006 („Studii clasice americane | Asociația filologică americană", 50).

GIOMINI (1953) 1962 = *Apendice Vergiliana,* text, introducere și traducere editată de R. Giominini, Florența, La Nuova Italia, 1962 («Biblioteca di studi superiori», 26).

GIOSEFFI 2004 = M. GIOSEFFI, *Pseudo-Probus ad Verg. Bue. 2.48: Narcis și pictorii săi,* în *V.* DE ANGELI (ed.), *Dezvoltări recente în antichitate. Noi contribuții,* Milano, Cisalpino, 2004 («Quaderni di Acme», 68), pp. 81-108.

— 2005-2006 = M. GIOSEFFI, *Amid complid amanti: Eurialo e Niso nelle Interpretaciones Vergilianae di Tiberio Claudio Donato,* «Incontri Triestini di Filologia Classica», V, 2005-2006, pp. 185-208.

GIULIANO **-** MICHELI 1989 = A. GIULIANO **-** ME MICHELI, *The cameos of the Medici collection in the Archaeological Museum of Florence,* Roma-Milano, De Luca-Leonardo, 1989.

GIUNTI 2004 = P. GIUNTI, *Consors vitae. Căsătorie și repudiere în Roma antică,* Milano, A. Giuffrè, 2004 («Publicații ale Facultății de Drept. Universitatea din Florența», 88).

GJERSTAD 1967 = E. **GjERSTAD** [et al.] (ed.), *Originile Republicii Romane,* Geneva, Fundația Hardt, 1967 („Interviuri despre antichitatea clasică", 13).

— 1967 = E. GJERSTAD, *Originile Republicii Romane,* în **GJERSTAD** 1967, p. 3-43.

GNOLI 2013 = T GNOLI, *Nenorocirea unei imagini: Antiohia,* în TRAVAINI **- ^ARIGONI** 2013, pp. 89-101.

GOUREVITCH **-** GOUREVITCH 1983 = **D. GouREviTCH -** M. **GouREVITCH,** *Marc-Aurèle devint-il toxico-dépendanti',* «L'Évolution Psychiatrique», XL, 1983, p. 253-256.

Gow 1950 = *Teocrit,* editat cu o traducere și comentariu de ASF Gow, II, Cambridge , Cambridge University Press, 1950.

— 1960 = ASF GOW, *Gallus și leul,* «Revista de Studii Elenice», LXXX, 1960, pp. 88-93.

GRAVES 1972 = R. GRAVES, *Întrebări dificile, răspunsuri ușoare,* **Londra** , Cassell, 1972.

GRETHER 1946 = **G.** Grether , *Livia și cultura imperiului roman,* «American Journal of Philology », LXVII, 1946, pp. 223-253.

GMMAL (1944) 1990 = **P. GRI^,** *Igiardini di Roma antica,* trad. ea. Milano, Garzanti, 1990.

GRIMM 1978 = **G.** GRIMM, *Griechisch-Romische Katalog,* în *Gotter Pharaonen,* Mainz am Rhein, Von Zabern, 1978.

GROS 1995 = P. GROS, s:v. *Forum Iulium: Venus Genetrix, aedes,* în EM STEINBY (editate de), *Lexicon topographicum urbis Romae,* II, Roma, Quasar, 1995 p. 306-307.

GUARINO 1996 = A. GUARINO, *„Regificium" quando e perché,* „Labeo", 42, 1996, pp. 389-393.

GUILLAUME-COIRIER 1999 = **G. GUILLAUME-COIRIER,** *L'ars coronaria dans la Rome antique,* «Revue Archéologique », ns II, 1999, p. 331-370.

— 2001 = **G.** GUILLAUME-COIRIER, *Macul fertil în lumea miceneană, greacă și romană: realitate și simbolism,* "Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité", CXIII, 2001, pp. 999-1044.

GUIRAUD 1988 = H. GUIRAUD, *Intagliouri și camee din perioada romană în Galia,* Paris, Centrul Național de Cercetare Științifică, 1988.

HABINEK 1990 = TN HABINEK, *Sacrificiu, societate și albinele născute de boi ale lui Vergil,* în M. GRIFFITH - DJ. MASTRONARDE (ed.), *Cabinetul Muzelor. Eseuri despre literatura clasică și comparată în onoarea lui Thomas G. Rosenm.eyer,* Atlanta, GA, Scholars Press, 1990, pp. 209-223.

HADOT 1984 = P. HADOT, *Mare Aurèle était-il opiomanei',* în E. LUCCHESI - HD SAFFMY (edd.), *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne,* Genève, P. Cramer, 1984 («Cahiers d'orientalisme», 10), p. 33-50.

— (1992) 1996 = P. HADOT, *Citadela interioară. Introducere la «Pecri» de Marcus Aurelius,* trad. Milano, Vita e Pensiero, 1996 («Publicații ale Centrului de Cercetări în Metafizică . Teme și probleme metafizice ale gândirii antice », 51).

HALLETT 2012 = JP **HALLETT,** *Femeile în Roma augustană,* în SL JAMES - S. DILLON (ed.), O *lucrare pentru femeile din lumea antică,* Malden, Wiley-Blackwell, 2012, pp. 372-384.

HANELL 1960 = K. HANELL, *Das Opfer des Augustus an der Ara Ptacis. Eine archiologische und historische Untersuchung,* «Opuscula Romana», II, 1960, p. 33-123.

HARDIE 1994 = *Virgil. Eneida, cartea IX,* editată de P. Hardie, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

— 2002 = P. HARDIE, *Poetica iluziei la Ovid,* Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

HARL 1987 = KW **HARL,** *Monede civice și politică civică în Orientul roman (180-275 d.Hr.),* Berkeley -Los Angeles-Londra, University of California Press, 1987 („Transformarea moștenirii clasice", 12).

HARRISON - OBBINK 1986 = G. HARMSON - D. OBBINK, *Vergil, Georgics 136-39 and the Bar celona Alcestis* (P. *Bare. Inv. No. 158-161) 62-65: Demeter in the Und^world,* «Zeitschrift fir PapyrologieX, und Epigraphik 198, pp.

HARRISON 1908 = J. E. HANSON, *Prolegom la studiul religiei grecești,* Cambridge, Cambridge University Press, 1908.

HASENOHR 2003 = C. **HASENOHR,** *Les Compitalia à Delos,* «Bulletin de Correspondance Hel lénique», CXXVII, 2003, p. 167-249.

HAUSMANN 1959 = U. HAUSMANN, *Portretele a două tinere romane din Fiesole,* «Anuarul Institutului Arheologic German», LXXIV, 1959, pp. 164-202.

HEINZE (1903) 1993 = R. HEINZE, *Tehnica epică a lui Virgil,* ed. Londra, Bristol University Press, 1993.

HENRY 1878 = J. HENRY, *Aeneidea sau observații critice, exegetice și estetice asupra Eneidei,* II, Dublin, Tipărit pentru administratorii autorului, 1878.

HERSCH 2010 = KK **HERSCH,** *Nunta romană. Ritual și semnificație în antichitate,* Cambridge University Press, 2010.

HEUBECK 1983 = *Omero. Odissea,* III, introduzione, testo e commento a cura di A. Heubeck, Milano, Fondazione Lorenzo Valia-Mondadori, 1983.

HEUCHERT 2005 = *V.* HEUCHERT, *The chronological development of Roman provincial coin coin - iconography,* în HOWGEGO - HEUCHERT - BuRNETT 2005, pp. 29-56.

HEUZÉ 1985 = P. HEUZÉ, *Imaginea corpului în opera lui Virgil,* Roma, Școala Franceză din Roma, 1985 („Culegerea Școlii Franceze din Roma", 86).

OLANDA 1937 = LA **H** o **LLANND** , *Altarul Lares Compitala,* „Tranzacții și lucrări ale Asociației Filologice Americane", LXVIII, 1937, pp. 428-441.

How-WELLS 1928 [2] = Un *comentariu asupra lui Herodot,* cu introducere și anexe de WW How și J. Wells, II, Oxford, Clarendon Press, 1928 [2] .

HowARD 1979 = S. HOWARD, *Dicționar biografic al italienilor, s.* v. *Cavacepi, Bartolomeo,* XXII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1979, pp. 549-551.

HOWGEGO - HEUCHERT - **BuRNEET** 2005 = C. HOWGEGO - V. HEUCHERT - A. **BuRNETT** (ed.), *Monedă și identitate în provinciile romane,* Oxford-New York, Oxford University Press, 2005.

HOWGEGO 2005 = C. HOWGEGO, *Monedă și identitate în provinciile romane,* în HOWGEGO - HEUCHERT - **BuRNETT** 2005, pp. 1-17

HusKINSON 1996 = J. **HusKINSON,** *Sarcofagele romane pentru copii. Decorul și semnificația lor socială,* Oxford, Oxford University Press, 1996.

IG = *Inscripții grecești.*

IGR = *Inscripții grecești referitoare la afacerile romane.*

ILLRP = *Inscripțiile Republicii Latine Libere.*

ILS = *Inscripții latine selectate.*

IRT = *Inscripțiile Tripolitaniei romane*

JACOBSON 1984 = **H.** JACOBSON, *Aristaeus, Orfeu și laudele galilor,* „The American Journal of Philology", CV, 1984, pp. 271-300.

JAHN 1825 = B *Virgilii Maronis Opera Omnia,* editat de J.C. Jahn, Leipzig, Teubner, 1825.

JAHN 1847 = O. JAHN, *Archiiologische Beitritge,* Berlin, G. Reimer, 1847.

— 1864 = O. **JAHN,** *Elementargottheiten auf einemflorentinischen und karthagischen Relief,* «Archaologische Zeitung», XXII, 1864, p. 177-185.

JEN^^S 1998 = R. JENKYNS, *Experiența lui Virgil. Natură și istorie: vremuri, nume și locuri,* Oxford, Clarendon Press, 1998.

JOCELYN 1969 = *Tragediile lui Ennius,* editată cu o introducere și comentarii de HD Jocelyn, Cambridge, Cambridge University Press, 1969 («Texte și comentarii clasice Cambridge», 10) .

Jo^HANSEN 1976 = F. JOHANSEN, *Le portrait d'Auguste de Prima Porta et sa datation,* in **K.** ASCA NI - T. **FiSCHER-HANSEN** - F. **JOHANSEN** - S. **SKOVGAARD JENSEN** - JE **SKYDDSGAARD** (edd.), *Studia Romana in honorem,* Odense Petri Krarup University Press, pp. 19 Odense. 49-57.

— 1994 = R JOHANSEN, *Catalog. portrete romane. New Carlsberg Glyptotek,* I, Copenhaga, New Carlsberg Glyptotek, 1994.

JOHANSEN 1995a = F. JOHANSEN, *Catalog. portrete romane. New Carlsberg Glyptotek,* II, Copenhaga, New Carlsberg Glyptotek, 1995.

— 1995b = **F. Jo^HANSEN,** *Catalog. portrete romane. New Carlsberg Glyptotek,* III, Copenha gen, New Carlsberg Glyptotek, 1995.

JOHNER 1996 = A. JOHNER, *La violence chez Tite-Live. Mythographie et historiographie,* Strasbourg , AECR, 1996 („Groupe de recherche d'histoire romaine de l'Université des sciences humaines de Strasbourg. Etudes et travaux", 9) .

JOHNSTON 1997 = SI JOHNSTON, *Corinthian Medea and the cult of Hera Akraia,* in JJ. CLAuss - SI JOHNSTON (edd.), *Medea. Eseuri despre Medea în mit, literatură, filozofie și artă,* Princeton, NJ, Princeton University Press, 1997, pp. 44-70.

JONES 2011 = F. JONES, *Grădina lui Virgil. Natura spațiului bucolic,* Londra, Bristol Classical Press, 2011.

JucKBR 1961 = H. JUCKER, *Das Bildnis im Blitterkelch. Geschichte und Bedeutung einer romischen Portrdtform,* Olten-Lausanne-Freiburg, URS Graf-Verlag, 1961 («Biblioteca Helvetica romana», 3).

JULYAN - **DiRCKSEN** 2011 = M. JULYAN - M. **DiRCKSEN,** *The ancient drug opium,* «Akroterion», LVI, 2011, pp. 75-90.

KÄHLER 1954 = H. **^KXHLER,** *Die Ara Pacis und die augusteische Friedensidee,* «Jarbuch des Deutschen Archaologischen Instituts», LXIX, 1954, p. 67-100.

— 1956 = H. KÄHLER, *Der AugustusvonPrimaporta,* «Gymnasium», LXIII, 1956, p. 345-350.

KAL^^WN 1886 = A. KALKMANN, *Aphrodite auf dem Schwan,* «Jarbuch des Kaiserlich Deut schen

Archaologischen Instituts», I, 1886, p. 231-260.

KAPOOR 1995 = LD KAPOOR, *Mac de opiu. Botanică, chimie și farmacologie,* New York-Londra, Food Product Press, 1995.

KELLUM 1994 = BA **KELLUM,** *Construcția peisajului în Roma augustană: camera de grădină de la Villa ad Gallinas,* «Buletinul de artă», LXXVI, 1994, pp. 211-224.

KENNER 1981 = H. KENNER, *Das TellusreliefderAraPacis,* «Jahreshefte des Osterreichischen Archaologischen Institutes in Wien», LIII, 1981, pp. 31-42.

KERN 1922 = *^sphicorumfragmenta,* collegit O. Kern, Berlin, Weidmannos, 1922.

KLEINER 1987 = DEE KLEINER, *Roman imperial.altare funerare cu portrete,* Roma, G. Bretschneider, 1987 («Archaeologica», 62).

— 2000 = DEE **KLEINER,** *Acum le vezi, acum nu: prezența și absența femeilor în arta romană,* în E.R. VARNER (ed.), *De la Caligula la Constantin: tiranie și transformare în portretistica romană,* Atlanta, GA, Muzeul Michael C. Carlos, 2000, pp. 45-57.

KLYNNE - LILJENSTOLPE 2000a = A. **KLYNNE -** P. LILJENSTOLPE, *Investigating thegardens of the Villa of Livia,* «Journal of Roman Archaeology», XIII, 2000, pp. 221-233.

— 2000b = A. **KLYNNE** - P. LILJENSTOLPE, *Unde să-l plasăm pe Augustus?* O *notă despre amplasarea statuii Prima Porta,* «The American Journal of Philology», CXXI, 2000, pp. 121-128.

CAVALIER 1933 = WFJ KNIGHT, *Recensione a Virgilio. n libro di Didone, a cura di C. Buscaroli,* «Classical Weekly», XXVI, 1933, p. 201-204.

KOCH **-** SICHTERMANN 1982 = G. KOCH **-** H. SICHTERMANN, *Roman Sarcophagi,* München, Beck, 1982.

KOHLER **-** PABST 1887 = HA KOHLER **-** G. PABST, *Plante medicinale în natură de Kohler - Ilustrații separate cu scurt text explicativ: Atlasul Farmacopeei Germanice,* I, Gera-Untermhaus, Editura Botanică Eugen Kohler, 1887.

KOORTBOJIAN 1995 = M. KOORTBOJIAN, *Mit, semnificație și memorie asupra sarcofagelor romane,* Berkeley-Los Angeles-Londra, University of California Press, 1995.

KOPTEV 2003 = A. KOPTEV, *Povestea Lucreției în literatură și riturile Regi.fugium și Equirrii,* în C. DEROUX (ed.), *Studii de literatură latină și istorie romană,* XI, Bruxelles, Latomus, 2003 („Colecția Latomus", 272), pp. 5-33.

KOTZLE 1991 = M. KOTZLE, *Zeițe feminine în post,* Frankfurt pe Main, P. Lang, 1991 («Studii de filologie clasică», 59).

KovES-ZuLAUF 1987 = T. **KoVEs-ZuLAUF,** *Cucerirea Gabii și morala literară a analelor romane,* «Würzburg Yearbooks for Arterial Science», XIII, 1987, p. 121-147.

KozAKiEwicz 1998 = MB **KoZAKiEwicz,** *Imaginile lui Ceres în reprezentările femeilor imperiale din perioada julio-claudiană,* Edmonton, University Microfilms International, 1998.

^MTiKOS - PAPADAM 1967a = PG ^MTIKOS **-** SP PAPADAKI, *Istoria po^ry și a opiumului și expansiunea lor în antichitate în zona est-mediteraneeană,* «Buletinul de Nar cotic», XIX (3), 1967, p. 18-40.

— 1967b = PG. **KRiTiKOS -** SP PAPADAKI, *Istoria poeziei și a opiumului și expansiunea lor în antichitate în zona est-mediteraneană,* «Buletinul Narcoticelor», XIX (4), 1967, pp. 5-10.

KRUSE 1975 = HJ. CRUCI, *statui sacre romane destweitenJahrhunderts n. Chr.,* Gottingen, se, 1975.

LA PENNA 1951 = A. LA PENNA, *Properzio. Eseu critic urmat de două cercetări filologice,* Florența , La Nuova Italia, 1951 («Studii de literatură, istorie și filozofie», 23).

— 1977a = A. LA PENNA, *Senex Corycius,* în *Proceedings of the Virgilian Conference on the two thousandth anniversary of the Georgics, Napoli 17-19 decembrie 1975,* Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1977, pp. 37-66.

— 1977b = A. LA PENNA, *Integrare dificilă. Un profil al lui Propertius,* Torino, Einaudi, 1977.

LA ROCCA 1983 = E. LA ROCCA, *Ara Pacis Augustas. Cu ocazia restaurării Frontului de Est ,* Roma,

L'Erma de Bretschneider, 1983.

— 1990 = E. La Rocca, LIMC, *sv luno,* V. Zurich-Munich, Artemis, 1990, p. 814-856.

Orașul Mirmont 1894 = H. al **orașului** Mirmont, *Apollonios din Rodos și Virgil. Mitologia și zeii în Argonautici și Eneida,* Paris, Hachette, 1894.

Labate 2003 = M. Labate, *Imaginea trecutului și cultura Urbanitas: Modele feminine în Fasti de Ovidiu,* în M. Citroni (ed.), *Memorie și identitate. Cultura romană își construiește imaginea,* Florența, Universitatea din Florența - Departamentul de Științe ale Artei Giorgio Pasquali, 2003 («Studi e testi», 21), pp. 213-234.

Lacey 1996 = WK Lacey, *Augustus și principatul,* Leeds, F. Cairns, 1996 („ARCA", 35).

Lamp 2009 = **K.** Lamp, *Ara Ptacis Augustas: retorică vizuală în principatul lui Augustus,* «Rhetoric Society Quarterly», XXXIX, 2009, pp. 1-24.

Lane 1980 = EN Lane, *Spre o definire a iconografiei lui Sabazius,* «Numen», XX VII, 1980, pp. 9-33.

— 1985 = EN Lane, *Corpus cultus lovis Sabazii,* II, *Celelalte monumente și dovezi literare ,* Leiden, Brill, 1985.

— 1989 = EN Lane, *Corpus cultus lovis Sabazii,* III, *Concluzii,* Leiden-New York-Copenhagen-Koin, Brill, 1989.

Lazzeri 2006 = M. Lazzem, *Ipapavera di Verg. Aen. 9. 436, Homer, Stesichorus și Ovidiu (cu o notă către S^rius),* „Seminarii romane de cultură greacă", IX, 2006, p. 145-160.

Le Bonniec 1958 = H. Le Bonniec, *Cultul lui Ceres la Roma. De la origini până la sfârșitul Republicii ,* Paris, Klincksieck, 1958.

Lembach 1970 = K. Lembach, *Die F1lanzen bei Theokrit,* Heidelberg, Winter Verlag, 1970 («Bibliothek der klassischen Artertumswissenschaften. Neue Folge, 2. Reihe», 3 7).

Levick (1990) 1993 = B. Levick, *Claudius,* Londra, Batsford, 1993.

— 2007 = B. *LsVICK, Julia Domna. Împărăteasa siriană,* Londra-New York, Routledge, 2007.

LEWIN 1964 [2] = L. LEWIN, *Phantastica. Droguri narcotice și stimulante: utilizarea și abuzul lor,* Editura Trad. New York, EP Dutton & Co., 1964 [2] .

LEWIS 2006 = *Asconius. Comentarii la discursurile lui Cicero,* traducere cu comentarii de RG Lewis, Oxford-New York, Oxford University Press, 2006.

Liljenstolpe **- KLYNNE** 1997-1998 = P. Liljenstolpe **-** A. **Kr.YNNE,** *Grădinile impalai ale vilei Livla la Prima Porta,* «Opuscula Romana», XXII-XXIII, 1997-1998, pp. 127-147.

LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae.*

Linfert 1976 = A. Linfert, *Kunstzentren hellenisticscher Zeit. Studien an weiblichen Gewandfiguren,* Wiesbaden, F. Steiner, 1976.

Lippolis 2001 = E. Lippolis, *Cult și iconografie a coroplastiei votive,* „Melangiuri ale Școlii Franceze de la Roma. Antichitate", CXIII, 2001, pp. 225–255.

— 2006 = E. Lippolis, *Mysteria. Arheologia și cultul sanctuarului Demeterei de la Eleusis,* Milano.

Cassius 2000 = E. Cassius, un prinț *și imperiul* său . *Studii de istorie administrativă și financiară romană,* Bari, Edipuglia, 2000 („Lucrări și studii", 26).

Lobeck 1829 = CA Lobeck, *Aglaophamus, sive de theologiae mysticae graecorum causis,* II, Regimonti Prussorum, Sumtibus Fratrum Borntraeer, 1829.

Lochin 1990 = C. Lochin, LIMC, *s. v. Hypnos/Somnus,* V, Zürich-München, Artemis, 1990, p. 591-609.

Loewy 1929 = E. Loewy, *Orazio ed Ara Pacis,* în *Atti del I congresso nazionale di studi romani,* Roma, Istituto di Studi Romani, 1929, pp. 104-109.

LURKER 1980 = **M.** LÜ^ŒR, *Zeii și simbolurile Egiptului antic,* Editura Trad. Londra, Thames and Hudson, 1980.

MAASKANT-KLEIBRINK 1986 = **M. MAASKANT-Kr.EiBRiNK,** *Gemele gravate. Roman și neroman,* Nijmegen, Ministerul Bunăstării, Sănătății și Afacerilor Culturale, 1986 («Descrierea colecțiilor din Rijksmuseum GM Kam la Nijmegen», 10).

MACLACHLANN 2013 = B. **MACLACHLANN,** *Femeile în Roma antică.* O *carte de surse,* Londra... Sydney, Bloomsbury, 2013.

MAGDELAIN 1962 = A. MAGDELAIN, *Cinq jours épagomènes a Rome?,* «Revue des Études La tines», XL, 1962, p. 2 01-22 7 .

— 1980 = A. **MAGDELAIN,** *Quando rexcomitiavitfas,* «Revue Historique de Droit Français et Étranger», LVIII, 1980, p. 5-11.

MAGGIULLI 1995 = G. MAGGIULLI, *Incipiant silvae cum primum surgere. Vegetal world and no - menclature dellaflora de Virgilio,* Roma, GEI, 1995 („Bibliotheca Athena. ns", 5).

MAGINI 1996 = L. MAGINI, *Sărbătorile lui Venus. Fertilitatea feminină și configurațiile astrale în calendarul roman antic,* Roma, L'Erma di Bretschneider, 1996.

MAGISTER - SACCHI LODISPOTO 2005 = S. MAGISTER - T SACCHI LODISPOTO, *Palazzo Primoli, Roma,* Roma, Imprimeria și Monetăria Statului, 2005 («Itinerarii ale muzeelor, galeriilor , săpăturilor și monumentelor din Italia. ns», 74).

MAINOLDI 1987 = C. MAINOLDI, *Somn și moarte în Grecia antică,* în R. **RAFFAELLI** (ed.), *Reprezentări ale morții,* Urbino, Quattro Venti, 1987 («Literatură și antropologie», 1), pp. 9-46.

MAKOWSKI 1989 = **JF MAKOWSKI,** *Nisus and Euyalus: a Platonic relationship,* «The Classical Journal», LXXXV, 1989, pp. 1-15.

MALAVOLTA 1987 = **M. MALAVOLTA,** *Virgilian Encyclopedia, sv Massili,* III, Roma, Institute of the Italian Encyclopedia, 1987, pp. 403-404.

MANDMOLI BIZZA^ 1987 = AR MANDATOLI Bizz^ARi, *Colecția de pietre prețioase a Muzeului Civic Arheologic Balaam,* Bologna, Comune, 1987.

MANSUELLI 1958 = GA MANSUELLI, *Galeria Uffizi. Sculpturile, I, Roma,* Institutul Poligrafic de Stat , 1958.

MANTERO 1973 = T. **MANTERO,** *Iubire și psihic. Structura unei „povești magice",* Genova, Universitatea din Genova, Facultatea de Litere, Institutul de Filologie Clasică și Medievală, 1973 («Publicații ale Institutului de Filologie Clasică și Medievală al Universității din Genova», 36 **)** .

MARASCO 1990 = G. MARASCO, *Corydus senex (Verg. Georg. 4, 127),* «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», CXVIII, 1990, p. 402-407.

MARCHE 2005 = R. MA^, *De la Republică la Imperiu. Sdpio Africanus in the Punica of Silius Italia* , Frankfurt am Main ...Wien, P. Lang, 2005 („Studien zur klassischen Philologie", 152 **)** .

MARTIN 1982 = **PM** MARTIN, *Ideea de regalitate la Roma,* I, *De la Roma regală la consensul republican ,* Clermont-Ferrand, Adosa, 1982 („Oglinda civilizațiilor antice", 1 **)** .

MASTROCINQUE 1984 = A. MASTROCINQUE, Expulzarea *lui Tarquin cel Mândru. Tradiție romană și literatură greacă,* «Atheneum>>, LXII, 1984, pp. 210-229.

— 1987 = A. MASTROCINQUE, *Limitele blocurilor urbane și originile Republicii Romane,* în M. SORDI (ed.), Granița *în lumea clasică,* Milano, Vita e Pensiero, 1987 («Contribuții ale Institutului de Istorie Antică», 13 **)** , pp. 155-165.

— 1988 = A. MASTROCINQUE, *Ludo Giunio Bruto. Ricerche di storia, religione e diritto sulle origini della repubblica Romana,* Trento, La reclame, 1988.

MATHEA-FORTSCH 1999 = **M.** MATHEA-FORTSCH, *Stâlpi și pilaștri romani cu cârcei, stâlpi decorativi*

cu decor vegetal, din Italia şi provinciile occidentale, Mainz am Rhein, Von Zabern, 1999 („Contribuţii la dezvoltarea sculpturii şi arhitecturii heileniste şi imperiale", 17) .

MAZZAMNO 1959 = S. **MAZZARINO,** *Encyclopedia of ancient classical and oriental art, sv contorted ,* II, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1959, pp. 784-791.

MAZZINI 2001 = L MAZZINI, Medicină *în Fronto şi Marcus Aurelius,* în A. DEBRU - N. PAL MIERI (edd.), *«Profesor de natură». Mélanges de médedne andenne et médiévale oferite de Guy Sabbah,* Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2001 («Centre Jean-Palerne. Mémoires», 24) , pp. 193-207.

MAZZOLENI 2004 = D. MAZZOLENI, *Domus. Pictura şi arhitectura iluziei în casa romană,* San Giovanni Lupatoto, Arsenale, 2004.

MCPHEE 1990 = L. MCPHEE, LIMC, sv. *Hesperides, V.,* Zurich-München, Artemis, 1990, pp. 394-4

MEBAN 2009 = D. MEBAN, *Episodul dintre Nisus şi Euryalus şi prietenia romană,* „Phoenix", LXIII, 2009, pp. 107-1 239-259.

MEGOW 1987 = W.-R. MEGOW, *Kameen von Augustus las Alexander Sevens,* Berlin, De Gruy ter, 1987 („Ancient Munzen and Carved Stones>>, 11)

— 1994 = W.-R. MEGOW, LIMC, *sv Priapos,* VI, Zürich-Münch, Arternis, 1994, p. 1028-1044.

MEIRANO 2003 = *V.* **MaiRANO,** *Vegetal e alimenti sui pinakes loeresi Note interpretative,* «Orizont», IV, 2003, pp. 155-167.

— 2007 = V. **MEIRANO,** *Macul în Grecia antică: aspecte alimentare, farmaceutice şi cultice,* în F. AUDOUIN-ROUZEAU - F. SABBAN (eds.), *Un aliment sănătos într-un corp sănătos . Perspective istorice,* Tours, Presses Universitaires François-Rabelais, 2007 („Mâncare şi băutură", 1) , pp. 153-174.

MERLIN 1984 = **M.** D. MERLIN, *Pe urmele anticului opiaceu,* Rutherford-London -Toronto, Fairleigh Dickinson University Press-Associated University Presses, 1984.

MESLIN 1970 = **M.** MESLIN, La *fête des kalendes de janvier dans l'empire romain. Étude d'un rituel de Nouvel An,* Bruxelles, Latomus, 1970 («Collection Latomus», 115) .

MESSINEO 1992-1993 = G. MESSINEO, Vila *Liviei de la Prima Porta,* «Lucrările Academiei Pontificale Romane de Arheologie», LXV, 1992-1993, pp. 11-21.

— 2004 = G. MESSINEO, *Vila Liviei de la Prima Porta,* Roma , Imprimeria şi Monetăria Statului, 2004 („Itinerarii ale muzeelor, galeriilor, săpăturilor şi monumentelor din Italia. ns", 69) .

MEULDER 2005 = **M.** MEULDER, *Hérodote et la prize de la ville latine de Gabies,* «Les Études Classiques», LXXII, 2005, p. 109-156.

MEYER 1991 = H. MEYER, *Antinoos. Die archiiologischen Denkmiler unter Eintrag des numismatischen und epigraphischen Material sowie der literarischen Nachrichten. Ein Beitrag zur Kunst- und Kulturgeschichte der hadrianisch-:frihantoninischen Zeit,* München, Kunstverlag Josef Fink, 1991.

MEYER 2006 = **M.** MEYER, Personificarea *oraşului Antiohia,* Berlin-New York, De Gruyère , 2006 („Anuarul Institutului Arheologic German. Volum suplimentar", 33) .

MEYER 2011 = SA MEYER, *n "fatale viaggio". Bartolomeo Cavaceppi in Germania (1768),* in SA **MEYER -** C. PIVA, *L'arte di ben restaurare. La Raccolta d'antiche statue (1768-1772) di Bartolomeo Cavaceppi,* Firenze, Nardini, 2011, pp. 55-87.

MICHAELIS 1882 = A. MICHAELIS, *Marmură antică în Marea Britanie,* ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1882.

MICHELI 2000 = ME MICHELI, *Cammeo con i busti iugati di Tiberio e Livia,* in *L'idea del bello.*

Viaggio per Roma nel Seicento con Giovan Pietro Bellori, D, Roma, De Luca, 2000, p. 552.

MIDDLETON 1991 = SH MIDDLETON, *Pietre prețioase gravate din Dalmația. Din colecțiile lui Sir John Gardner Wilkinson și Sir Arthur Evans de la Școala Harrow, la Oxford și în alte părți,* Oxford, Comitetul pentru Arheologie al Universității Oxford, 1991.

— 2001 = SH MIDDLETON, *„Obiecte clasice gravate din Turcia și din alte părți". Colecția Wright,* Oxford, Archeopress, 2001."

MIHALIK 1998 = E. MIHALIK, *Taxonomie,* în BERNATH 1998, pp. 7-46.

MIKOCKI 1995 = T MIKOCKI, *Sub specie deae. Les impératrices et princesses romaines assimilées à des déesses: étude iconologique,* Roma, G. Bretschneider, 1995 («Rivista di Archeologia. Supplementi», 14) .

MILES 1980 = GB MILES, *Georgicele lui Virgil.* O *nouă interpretare,* Berkeley-Los Angeles-Londra , University of California Press, 1980.

MILLER 1980 = JF MILLER, *Indicații rituale în Fasti de Ovidiu: Imnuri dramatice și poezie ividactică,* «The Classicaljournal», LXXV, 1980, pp. 204-214.

MOBIUS 1964 = H. MOBIUS, *Alexandria și Roma,* München, Academia Bavareză de Științe, 1964 („Lucrările Academiei Bavareze de Științe, Clasa Filosofico-Istorică", 59) .

MOESCH 2000 = V. MOESCH, *Pilaștri cu decorațiuni vegetale,* în *Hadrian. Arhitectură și design,* Milano, Electa, 2000, pp. 204-205.

MOMIGLIANO 1961 [2] = A. MOMIGLIANO, *Claudius. Împăratul și realizările sale,* Cambridge , W Heffer, 1961 [2] .

— (1942) 1975 = A. Momigliano , *The Peace of the Ara Paci.ss,* retipărită în A. MOMIGLIANO, *Fifth contribution to the history of classical studies and the ancient world,* II, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1975 («Storia e letteratura», 136), pp. 847-855.

MONTELEONE 1979 = C. **Monteleone** , *Cornelius Gallus between Üa and the Dryads (Virgil, Propertius and a literary controverse),* «Latomus», XXXVIII, 1979, pp. 28-53.

MooRE-BLUNT 1977 = JJ MooRE-BLUNT, Comentariu *la Metamorfozele* II de Ovidiu, Uithoorn, Gieben, 1977 („Monografii clasice și bizantine", 3).

MORENO - VIACAVA 2003 = P. MORENO - A. VIACAVA, *The Ancient Marbles of Gallata Borghese. Colecția arheologică a lui Camillo și Francesco Borghese,* Roma, De Luca, 2003.

MO^TO (1948) 2005 = G. MoRETTi, *Ara Pacis Augustae,* Roma, Monetăria și Imprimeria Statului, 2005.

MÜLLER 1941 = V. MÜLLER, *Data lui Augustus din Prima Porta,* «The American Journal of Philology», LXII, 1941, pp. 496-499.

MURGATROYD 1992 = P. MURGATROYD, „ *Aranjarea în șase versiuni ale mitului lui Hylas",* în C. DEROUX (ed.), *Studii de literatură latină și istorie romană,* **VI,** Bruxelles, Latomus, 1992 („ - Colecția Latomus", 217), pp. 84-93.

— 2005 = P. MURGATROYD, *Mythical and Legendary Narrative in Ovidi's Fasti,* Leiden-Boston, Brill, 2005 („Mnemosyne. Supplementum", 263).

MUROLO 2007 = N. MUROLO, *Materialele arheologice în picturile lui Alma-Tadema: unele consi - derazioni,* în QUERCI - DE CARO 2007, pp. 54-69.

MURPHY 1972 = *Ovid. Metamorfoze, cartea a XI-a,* editată cu introducere și comentarii de GMH Murphy, Oxford, Oxford University Press, 1972.

Musso 1985 = L. **Musso,** *Sarcofag cu o reprezentare a mitului Medeei,* în A. GIULIO (ed.), *Muzeul Național Roman. Sculpturile,* 1/8.1, Roma, De Luca, 1985, pp. 279-283.

MYLONAS 1961 = GE MYLONAS, *Eleusis and the Eleusian mysteries,* Princeton, NJ, Princeton -

University Press, 1961.

MYNORS 1990 = *Virgil. Georgice,* editată cu comentarii de RAB Mynors, Oxford, Clarendon Press, 1990.

NASH 1988 = DEM NASH, LIMC, sv *Fides,* IV, Zurich-München, Artemis, 1988, p. 133-137.

NELIS 2001 = **D.** NELIS, *Vergil's Aeneid and the Argouautica of Apollonius Rhodius,* Leeds, F. Cairns, 2001 («ARCA», 39).

NÉMETH 1998 = E. NÉMETH, *Cultivarea în zona temperată,* în BERNATH 1998, pp. 219-235.

NENCI 1994 = *Herodot. Istoriile. Cartea V,* editată de G. Nenci, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 1994.

NENCINI 2004 = P. NENCINI, Floarea *lumii de dincolo. Macul de opiu şi lumea antică,* Roma, Muzzio, 2004 («Natura», 11).

NICOTRA 2004 = L. NICOTRA, *Archeologia alfemminile.* Traseul *femeilor în disciplina arheologică prin figurile a opt arheole clasice care au trăit de la mijlocul secolului al XIX-lea până în prezent,* Roma, L'Erma di Bretschneider, 2004 («Studia archaeologica», 129).

NILSSON 1988 [4] = **M.** NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion,* Il, *Die hellenistische und romische Zeit,* München, Beck, 1988 [4].

NOCCHI 2013 = FR NOCCHI, *Entităţi abstracte şi personificări monstruoase,* în I. BAGLIONI (ed.), *Monstra. Construcţia şi percepţia entităţilor hibride şi monstruoase în Mediterana antică,* II, Roma, Quasar, 2013, pp. 179-190.

NOCK 1930 = AD NOCK, A *diis electa: un capitol din istoria religioasă a secolului al III-lea,* «Harvard Theological Review», XXIII, 1930, pp. 251-274.

— 1946 = AD NOCK, *Sarcofage şi simbolism,* «American Journal of Archeology», L, 1946, pp. 140-170.

Nord 1926 [3] = *Eneida Cartea VI. Publius Vergilius Maro,* explicat de E. Norden, Leipzig-Berlin , Teubner, 1926 [3].

— (1934) 1966 = E. Norden, *^Orpheus and Eurydice. O publicaţie comemorativă tardivă despre Virgil,* scrisă în *Kleine Schriften zum klassischen Altertum,* Berlin, De Gruyter, 1966, pp. 468-532.

OAKLEY 1990 = JH OAKLEY, LIMC, *sv Hylas,* V, Zürich-München, Arternis, 1990, p. 574-579.

OGILVIE 1965 = M. OGILVIE, Un *comentariu la Livius, Cărţile 1-5,* Oxford, Clarendon Press, 1965.

OGLE 1933 = MB OGLE, *Somnul morţii,* «Memoriile Academiei Americane din Roma», XI, 1933, pp. 81-117.

OLSON 2006 = K. OLSON, *Matrona şi curvă. Îmbrăcăminte şi definiţie în antichitatea romană,* în CA FARAONE **-** LK McCLURE (ed.), *Prostituate şi curtezane în lumea antică,* Madison, WI, University of Wisconsin Press, 2006, pp. 186-204.

— 2008 = K. OLSON, *Îmbrăcămintea şi femeia romană. Autoprezentare şi societate,* Londra-New York, Routledge, 2008.

ORLIN 2010 = EM ORLIN, *Culte străine la Roma. Crearea unui imperiu roman,* Oxford, Oxford University Press, 2010.

OSTROWSKI 1991 =JA **OsTROwsKI,** *Personificări ale râurilor în arta greacă şi romană,* Warsza wa-Krakow, Nakladem Uniwersytetujagiellonskiego, 1991.

Ons 1970 [2] = B. Ons, *ca poet epic,* Cambridge, Cambridge University Press, 1970 [2].

OTTo 1890 = A. OTTo, *Die Sprichworter und sprichwortlichen Redensarten der Romer,* Leipzig, Teubner, 1890.

OTTo 1908 = WF OTTo, *Mania und Lares,* «Archiv fur lateinische Lexikographie und Grammatik», XV, 1908, p. 113-120.

PAGNOTTA 1978-1979 = MA **PAGNOTTA,** *cultul Fortunei Virilis şi Venus Verticordia* în *riturile Calendelor din Aprilie de la Roma,* «^Anali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università degli Studi di Perugia», XVI, 1978-1979, p. 143-156.

PALMA 1977 = M. PALMA, *Dicţionar biografic al italienilor, sv Cartari, Vincenzo,* XX, Roma, Institutul Enciclopediei Italiene, 1977, pp. 793-796.

PALMER 1974 = REA PALMER, *Religia romană şi Imperiul Roman. Cinci eseuri,* Philadelphia, PA, University of Pennsylvania Press, 1974 („Seria Fundaţiei Haney", 15) .

PALOMBI 1993 = D. PALOMBI, *sv Ceres Mater et Ops Augusta, arae,* in EM STEINBY (ed.), *Lexicon topographicum urbis Romae,* I, Roma, Quasar, 1993, pp. 261-262.

PANNUTI 1983 = U. PANETTI, *Catalogul colecţiei gliptice a Muzeului Naţional de Arheologie din Napoli,* I, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1983.

PANSA 1910 = G. PANSA , *R bani de Fr. Accoleio Lariscolo şi sacul nimfelor Querquetulane, Revista* ITALIANĂ de Numismatică și Științe, XXIII, 1910, pp. 473–478.

PAPASTAVROU 1992 = H. PAPASTAVROU, LIMC, *en Nyx,* VI, Zürich-Munich, Artemis, 1992, p. 939–941.

PAPONI 2010 = S. PAPONI, *Tendința sentențioasă a propoziției plautine: proverbe și enunțuri sentențioase,* în E. LELLI (ed.), *llAPOIMIAKQE. Proverbul în Grecia și la Roma,* II, Pisa-Roma, F. Serra, 2010, pp. 61-74.

PARATORE 1979 = *Virgil. Aeneid Books V-VI,* comentariu editat de E. Paratore, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 1979.

— 1981 = *Virgil. Cărțile Eneidei VII-VIII,* comentariu editat de E. Paratore, Milano, Fondazione - Lorenzo Valla-Mondadori, 1981.

— 1995 = E. PARATORE, The *fable of Cupidon and Psyche in Apuleius,* in *History, literature and art in Rome in the II century AD,* Florența, Leo S. Olschki, 1995 («Accademia nazionale Virgiliana di scienze lettere ed arti. Miscellanea», 3 **)** , pp. 175-192.

PARIBENI 1981 = E. PAMBENI, *Statuie feminină fără cap cu atribute ale lui Ceres,* în A. GIULIANO (ed.), *Muzeul Național Roman. Sculpturile, 1/2,* Roma, De Luca, 1981, p. 55-56.

PARISE 1974 = N. PARISE, *Dicționar biografic al italienilor, sv Campana, Giovanni Pietro,* XVII, Roma, Institutul Enciclopediei Italiene, 1974, pp. 349-355.

PA^Œ - WORMELL 1956 = HW PARKE - DEW WoRMELL, *Oracolul Delphic,* Il, Oxford, Blackwell, 1956.

PARKER 1993 = HC PA^ŒR, *Faunus in (Ovid's Fasti,* «Transactions of the American Philo logic Association», CXXIII, 1993, pp. 119-217.

PARKER 2005 = R. PARKER, *Politeism și societate la Atena,* Oxford, Oxford University Press, 2005.

PASCHALIS 1997 = M. PASCHALIS, *Eneida lui Virgil. Relații semnificante și nume proprii,* Oxford, Clarendon Press, 1997.

PASCO-PRANGER 2006 = M. PASCO-PRANGER, *Întemeierea anului: (Fasti de Ovidiu și poetica calendarului roman),* Leiden-Boston, Brill, 2006 („Mnemosyne. Supplementum", 276 **)** .

PAvrs D'EscuRAc 1976 = H. PAVIS D'ESCURAC, Prefectura *annonei, serviciu administrativ imperial al lui Augustus către Constantin,* Roma, Școala Franceză din Roma, 1976 („Biblioteca Școlilor Franceze din Atena și Roma", 226 **)** .

— 1981 = H. PAVIS D'ESCURAC, LIMC, *sv Annona,* I, Zurich-München, Artemis, 1981, p. 795-799.

PEASE 1935 = *Publi Vergili Maronis Aeneidos. Liber qnartus,* editat de AS Pease, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1935.

PEMBERTON 1989 = E. PEMBERTON (ed.), *Corint. Rezultatele săpăturilor efectuate de Școala Americană de Studii Clasice din Atena,* XVIII, partea I, *Sanctuarul Demetrei și Corei. Ceramica greacă,* cu o contribuție de KW Slane, Princeton, NJ, Școala Americană de Studii Clasice din Atena, 1989.

PENNES™ 1989 = S. PENNES™, *Distribuții de bani și alimente pe monede și medalioane ale epocii imperiale: protagonisti, scenarii,* «Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité», CI, 1989, p. 289-315.

PERA 2005 = R. PERA, *Originea și dezvoltarea iconografiei lui Salus de la epoca republicană la Galba,* în R. PERA (ed.), *Imageria puterii. Studii de iconografie monetară,* Roma, G. Bretschneider, 2005 («Serta antiqua et mediaevalia», 8 **)** , pp. 95-109.

— 2013 = R. PERA, Râul *culcat: variante iconografice în emisiile miseroasiatice ale epocii imperiale,* în TRAVAINI - ARRIGONI 2013, pp. 77-88.

PERKELL 1981 = CG PERKELL, *Despre fermierul corycian din a patra Gheorghe a lui Vergil,* « - Tranzacția Asociației Filologice Americane», CXI, 1981, pp. 167-177.

TOTUȘI 2014 = A. TOTUȘI, *Heracle și merele Hesperidelor,* în M. TORTOMLLI GHIDINI (ed.), *Aurum. Funcțiile și simbolismul aurului în culturile Mediteranei antice,* Roma, L'Erma di Bretschneider, 2014 («Studia archaeologica», 193), pp. 149-158.

PEROTTI 2005 = PA PEROTTI, *Eroismul „privat" al lui Euyalus și Nisus,* «Latomus», LXIV; 2005, p. 56-69.

PEROTELLI 1980 = A. PERUTELLI, *Episodul lui Aristeu în Georgice: structură și tehnică narativă ,* «Materiale și discuții pentru analiza textelor clasice», IV, 1980, pp. 59-76.

PESTALOZZA 1932 = U. PESTALOZZA, *Veneralia,* «Studii și materiale de istoria religiilor», VIII, 1932, p. 176-188.

PETERSEN 1894 = E. PETERSEN, *L'Ara Pacis Augustae,* «Mitteilungen des Deutschen Archaologischen Instituts. Rornische Abteilung», IX, 1894, p. 171-228.

— 1902 = E. PETERSEN, *Ara Pacis Augustae,* Viena, Titular, 1902.

PETRI - MIHALIK 1998 = G. PETM - E. MIHALIK, *Aspecte morfologico-anatomice,* în BERNÁTH 1998, pp. 47-64.

Arta de a iubi, INTRODUCERE ȘI COMENTARIU LA CARTEA I DE E. PIANEZZOLA, MILANO, Fundația Lorenzo Valia- Mondadori ,

PICARD 1957 = C. PICARD, *Despre un „naiskos" nepublicat al Cibelei din Muzeul din Cairo,* „Monumente și memorii publicate de Academia de Inscripții și Litere Fine", XLIX, 1957, pp. 100–200. 41–65.

PICCALUGA 1961 = G. PICCALUGA, *Penates and lares,* „Studies and Materials of the History of Religions", XXXII, 1961, pp. 100–200. 81–97.

— 1981 = G PICCALUGA, *Fides in the Roman religion of the imperial age,* în W HAAsE (eds.), *Rise and Fall of the Roman World (ANRW),* XVII.2, Berlin-New York, De Gruyter, 1981, pp. 703-735.

PIETRANGELI 1951 = C. PIETRANGELI, *Monumentele cultelor orientale,* Roma, Palombi, 1951.

PiNAKEs III = E. LISSI CARONNA - C. SABBIONE - L. VLAD BoKEELLi (eds.), *Pinakes of Locri Epizephyrii. Muzeele din Reggio Calabria și Locri. Partea a III-a,* Roma, Società Magna Grecia, 2007 («Proceedings and Memoirs of the Magna Grecia Society», s. 4.3).

PiNOTTi 2004 = P. PiNOTTi, *Primus ingredienter. Studii despre Propertius,* Bologna, Pàtron, 2004 («Texte și manuale pentru predarea universitară a latinei», 84).

BEER 2011 = C. BEER, *Iubitorii sculpturii antice. Propunerile lui Bartolomeo Cavaceppi pentru restaurare și piața antichităților,* în SA MEYER - C. BEER, *Arta unei bune restaurări.* Colecția *de statui antice (1768-1772) de Bartolomeo Cavaceppi,* Florența, Nard.ini, 2011, *pp* . 11–53.

PLEY 1911 =J. PLEY, *De lanae in antiquorum ritibus usu,* Giessen, A. Topelmann, 1911 („Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten", 11.2).

POMEROY (1975) 1997 = S. POMEROY, *Zeițe, prostituate, soții, sclave. Femei în Atena și Roma,* trad. ital. Milano, Bompiani, 1997.

PORTE 1985 = D. PORTE, *L'etiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide,* Paris, Les Belles Lettres, 1985.

— 2003 = D. PORTE, „ Macelul *sacru" din 15 aprilie,* „Latomus", LXII, 2003, pp. 773-788.

POULSEN 1923 = F. POULSEN, *Portrete grecești și romane în case de țară englezești,* Editura Oxford, Clarendon Press, 1923.

— 19 51 = F. PouLSEN, *Catalogul sculpturii antice din New Carlsberg Glyptotek,* Copenhaga , s. a., 1951.

PouLSEN 1949 = V PouLSEN, *Catalog des terres cuites grecques et romaines,* Copenhaga, Bagges, 1949 («Publications de la Glyptothèque Ny Carlsberg», 2).

PRESCENDI 2007 = F. PRESCENDI, *Descrierea și înțelegerea sacrificiului. Reflecțiile romanilor*

asupra propriei religii din literatura antică , Stuttgart, Steiner, 2007 („Potsdamer altertumswissenschaftliche Beitrage", 19).

PROWSE 1971 = KR PROWSE, *Livy și Macaulay,* în TA DoREY (ed.), *Livy,* Londra-Toronto , Routledge & Kegan Paul-University of Toronto Press, 1971, pp. 159-176.

QUERCI - S. DE CARO (curatorie), Soul -*Tad^ema and the nostalgia of the antic,* Milan, Electa,

OAKS 2007 = E. OAKS, *Nostalgia pentru vechi. Alma-Tadema și arta neo-pompeiană în Italia,* în OAKS - DE CARO 2007, pp. 20–39.

RADKE 1958 = G. RADKE, RE, SV *Verticordia,* VIII-A.2, Stuttgart, JB Metzlerscher Verlag, 1958, pp. 1650–1661.

— 1983 = G. RADKE, *Wollgebilde an den Compitalia,* „Würzburger Jahrbücher fir Altertumswissenschaft", IX, 1983, p. 173-178.

— 1993 = G. RADKE, *Romische Feste im Monat Mărz,* „Tyche", VIII, 1993, p. 129-142.

^RAMos CRESPO 1988 = JM RAMOS CRESPO, *«Pilae», «efgies» and <^taniae» en las Compitalia romanas,* «Helmantica», XXXIX, 1988, p. 207-222.

RAucA 1997 = F. RAucA, LIMC, *sv Fortuna,* VIII, Zürich-München, Artemis, 1997, p. 125-141.

REED 2013 = *Ovidiu. Metamorfoză. Cărțile X-XII,* comentariul curatului la J . D. Reed, Milano, - Fundația Lorenzo Valla-Mondadori, 2013.

REEDER 2001 = JC REEDER, *Vila Liviei la răsăritul galiilor.* Vila *și grădina augustană,* Providence, RI, Universitatea Brown, 2001 („Archaeologia transatlantica", 20).

RIBBECK 1895 [2] = F. *Virgil Maronis. Aeneidos, cărțile I-XII,* recenzie de O. Ribbeck, Leipzig , Teubner

RIC I [2] = CHV SUTHERLAND, *Monedele romane impalai,* I, Londra, Spink and Son, 1984.

RIC II = H. MATIINGLY - EA SYDENHAM, *Moneda imperială romană,* II, Londra, Spink. and Son, 1926.

RIC II [2] = I. CA^^DICE - TV B^TIKEy, *Monedele romane impalai,* 11.1, Londra, Spink and Son, 2007.

RIC III = H. MATIINGLY - EA SYDENHAM, *Moneda imperială romană,* III, Londra, Spink and Son, 1930.

RIC IV1 = H. MATIINGLY - EA SYDENHAM, *Moneda imperială romană,* IV. 1, Londra, Spink. and Son, 1936.

RIC IV.2 = H. MATIINGLY - EA SYDENHAM - CHV SUTHERLAND, EPOCA *monedelor imperiale romane ,* I V.2, Londra, Spink and Son, 1938.

RicciARDELLi 2000 = *Inni* O^ti, introducere, traducere și comentariu editată de G. Ricciardelli, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 2000.

RIcHARD 1969 = L. RIcHARD, *Recherches récentes sur le culte d'Isis en Bretagne,* «Revue de l'Histoire des Religions», CLXXVI, 1969, p. 121-151.

RICHARDSON 1974 = *Imnul homeric către Demeter,* editat de NJ. Richardson, Oxford, Clarendon Press, 1974.

RiCHLIN 1983 = A. RiCHLIN, *Grădina lui Priap. Sexualitate și agresivitate în umorul roman,* New Haven-Londra, Yale University Press, 1983.

RICHMOND 1966 = *Appendix Verergiliana,* revizuită și adnotată critic de J.A. Richmond [et al.], Oxford, Clarendon Press, 1966.

— 1974 = JA RICHMOND, *Arhetipul Priapeei și Cataleptonului,* „Hermes", CII, 1974, pp. 300-304.

RICHTER 1956 = GMA RICHTER, *Catalog of graved gems: Greek, Etican and Roman,* Roma, L'Erma di Bretschneider, 1956.

RICKMAN 1980 = G. RICKMAN, *Aprovizionarea cu cereale a Romei antice,* Oxford, Clarendon

Press, 1980.

Rizzo 1910 = GE Rizzo, *n sarcofagul Torre Nova,* «Mitteilungen des Kaiserlich Deutschen Archaologischen Instituts. Romische Abteilung», XXV, 1910, p. 89-167.

— 1926 = GE Rizzo, *Pentru reconstruirea Ara Pacis Augustae,* «Capitolium», VIII, 1926, p. 457-473.

— 1939 = GE Rizzo, *Aurae velificantes,* «Buletinul Comisiei Arheologice a Guvernoratului Romei», LXVII, 1939, p. 141-168.

— (1946) 1968 = GE Rizzo, *monede greceşti ale Siciliei,* Bologna, Forni, 1968.

Rizzo 1976-1977 = MA Rizzo, *Pe unele nuclee de plăci „Campana" de proveniență cunoscută,* «Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia deli'Arte», XXIII-XXIV, 1976-1977, p. 5-93.

ROBERT (1897) 1969 = C. ROBERT, *Die antiken Sarkophagreliefs. Einzelmythen: Actaeon-Hercu les,* III. 1, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1969.

— (1904) 1969 = C. ROBERT, *The ancient sarcophagus reliefs. Mituri individuale: Hippolytos-Meleagros,* III.2, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1969.

ROLLER 1999 = LE ROLLER, *În căutarea lui Dumnezeu Mama,* Berkeley-Los Angeles-Londra, University of California Press, 1999.

RONCALI 1981 = R. RONCALI, *La favola di Psiche,* «Sileno», VII, 1981, p. 71-86.

ROSE 1948 = HJ. ROSE, *Religia romană antică,* Londra, Biblioteca Universității Hutchinson, 1948 («Biblioteca Universității Hutchinson», 27).

ROUSE (1902) 1976 = WHD ROUSE, *Ofrande votive greceşti. Un eseu despre istoria religiei greceşti,* Hildesheim-New York, G. Olms, 1976.

ROUSSEL 1930 = P. ROUSSEL, *L'initiation préalable et le symbole éleusinien,* «Bulletin de Corres - pondance Hellenique», LIV, 1930, p. 51-74.

RPC I = A. BuRNETT - M. AMANDRY - PP RIPOLLÈS, *monedă provincială romană. De la moartea lui Cezar până la moartea lui Vitellius (44 î.Hr. - 69 d.Hr.),* I, Londra-Paris, British Museum Press-Bibliothèque Nationale de France, 1992.

RPC II = A. BuRNETT - M. AMANDRY - I. CA^^DICE, *Monede din provincia romană. De la Ves pasian la Domiţian (69 - 96 d.Hr.),* II, Londra-Paris, British Museum Press-Biblioteca Națională a Franței, 1999.

RPC III = M. AMANDRY, A. Burnett, J. Mairat, W. METCALF, L. BMCAULT, M. BLET-LEMARQUAND, *Monede provinciale romane. De la Nerva la Hadrian (98-138 d.Hr.),* III, Londra-Paris, British Museum Press-Biblioteca Națională a Franței, 2015.

RPC IV = C. HOWGEGO - V. HEUCHERT, *monedă provincială romană. The Antonini (AD 138 192),* IV (consultabile solo online: http://rpc.ashmus.ox.ac.uk).

RUTHERFORD 1989 = RB RUTHERFORD, *Meditaţiile lui Marcus Aurelius: un studiu,* Oxford, Clarendon Press, 1989.

RUTILANO 1984 = L. W. RUTILAN O . *In hortum aedium,* ***éafaç*** *ôè* ***éç ápovpav:*** *scene de consultare la Liviu şi Herodot,* „Eranos", L^XXII, 1984, p. 199-203.

SABBATUCCI 1999 [2] = D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica Dal calendar festivo all'ordine cosmico,* Formello, SEAM, 1999 [2] („Antropologia din religie", 2).

SALADINO 1994 = V. SALADINO, LIMC, sv *Salus,* VII, Zürich-München, Artemis, 1994, p. 656-661.

SALVATORE 1982 = A. SALVATORE, *Lectura cărţii a patra a Georgicilor,* în M. GIGANTE (ed.), *Lecturae Vergilianae. Le Georgiche,* II, Napoli, Giafu, 1982, pp. 123-157.

— (1963) 1994 = A. SALVATORE, *Cei trei priapei,* ed. în A. SALVATORE, *Virgil şi Pscudovirgilio. Studii asupra Apendicelui,* Napoli, Loffredo, 1994, pp. 53-71.

SAMTER 1907 = E. SAMTER, *Der Ursprung des Larenkultes,* «Archiv fur Religionswissenschaft», X, 1907, p. 368-392.

SANDE 1985 = S. SANDE, *Romische Frauenportriits mit Mauerkrone,* «Acta ad Archaeologiam et Artium Historia Pertinentia», V. 1985, p. 151-245.

SANTINI 2004 = C. SANTINI, *Propertius and Ovidi's Fasti: mythographic intersects,* in C. SANTINI - F. SANTUCCI (eds.), *Propertius between history, art and myth, Assisi, Accademia Properziana del Subasio («Centrul pentru studiul* POEZIEI latine în cuplete elegiace», 8), pp. 172.149.

SANZI DI MINO 1998 = MR SANZI DI MINO, *Grădina pictată a vilei Liviei de la Prima Porta,* în A. LA REGINA (ed.), *Palazzo Massimo alle Terme,* Milano, Electa, 1998, pp. 209-213.

SAURON 1994 = G. SAURON, *Quis deum? Expresia plastică a ideologiilor politice și religioase la Roma la sfârșitul Republicii și la începutul Principatului,* Roma, Școala Franceză din Roma, 1994, („Biblioteca Școlilor Franceze din Atena și Roma", 285).

— 2000 = G. SAURON, *L'histoire végétalisée. Ornement et politique à Rome,* Paris, Picard, 2000.

SCARBOROUGH 1986 = J. **SCARBOROUGH** , *Farmacia în istoria naturală a lui Pliniu,* în R. FRENCH - F. GREENAWAY (ed.), *Știința la începutul Imperiului Roman: Pliniu cel Bătrân, sursele și influența sa,* Londra-Sydney, Croom Helm, 1986, pp. 59-85

— 1995 = J. **Scarborough** , *Macul de opiu în medicina elenistică și romană,* în R. POR TER - M. TEICH (ed.), *Droguri și narcotice în istorie,* Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1995, pp. 4-23.

SCHACHTER 1981 = A. SCHACHTER, *Cultele Beoției,* l, Londra, Institutul de Studii Clasice-Universitatea din Londra, 1981 («Institutul de studii clasice. Supliment la buletin», 38).

ScHXFER 1959 = M. ScHXFER, *Zum Tellusbild auf der Ara Pacis Augustae,* «Gymnasium», LXVI, 1959, p. 288-301.

SCHEID 1990 = J . SCHEID, *Romulus și frații săi. Colegiul fraților Arval, model de cult public în Roma împăraților,* Roma, École Française de Rome, 1990, („Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athens et de Rome", 275).

— 1992 = J. **Scheid** , *Mit, cult și realitate în Fasti de Ovidiu,* «Proceedings of the Cambridge Philological Society», XXXVIII, 1992, pp. 118-131.

— 1994 = J. SCHEID, *Claudia, Vestala,* în A. FRASCHETTI (ed.), *Roma alfemminile,* Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 3-19.

— 1995 = J. SCHEID, *Graecu ritu: un mod tipic roman de a onora zeii,* «Harvard Studies in Classical Philology», XCVII, 1995, pp. 15-31.

— 1997 = J. SCHEID, *„Străini indispensabili". Rolurile religioase ale femeilor la Roma,* în G. DUBY - M. PERROT - P. SCHMITT PANTEL (ed.), *Istoria femeilor în Occident. Antichitate,* Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 424-464.

— 2009 = J. SCHEID, *Rito e religione dei Romani,* ed. it Bergamo, Sestante, 2009.

SCHEID - TASSINI - ROpKE 1998 = J. SCHEID - P. TASSINI - J. ROpKE, *Recherches archéologiques à* La *Magliana. Commentarli fratrum arvali qui sursunt: les copies épigraphiques des pro tocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.-304 ap].-C.),* Roma, École Française de Rome, 1998 ("Ancient Rome", 4).

SCHILLING 1954 = R. SCHILLING, La *religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste,* Paris, De Boccard, 1954 („Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome", 178).

SCHMIDT 1997 = E. SCHMIDT, LIMC, *sv Venus,* VIII, Zürich-München, Artemis, 1997, p. 192-230.

SCHMIDT 1967 = M. SCHMIDT, *The Basel Medea Sarcophagus,* Tübingen, Wasmuth Verlag, 1967, („Monumenta artis antiquae", 3).

SCHWARTZ (1905) 1999 = E. SCHWARTZ, RE, SV *Derkylos* (2), V1, Stuttgart, JB Metzlerscher Verlag, 1999, p. 243.

SCHWARZ 1997 = G. SCHWARZ, LIMC, *sv Triptolemos,* VIII, Zürich-München, Artemis, 1997, p. 56-68.

Scorr 1993 = RT Scorr, *sv Atrium Vestae,* în EM STEINBY (ed.), *Lexicon topographicum urbis Romae,* I, Roma, Quasar, 1993, pp. 138-1

SCULLARD 1981 = HH ScuLLARD, *Festivaluri și ceremonii ale Republicii Romane,* Londra, Tamisa și Hudson ,

SEBESTA 2001 = JL SEBESTA, *Simbolismul în costumul femeii romane,* în JL SEBESTA - L. BONFANTE (ed.), *Lumea costumului roman,* Madison, Wl, The University of Wisconsin Press, 2001, pp. 46-53.

SEEFELDER (1987) 1990 = M. SEEFELDER, ^*Opium: povestea unui drog de la egipteni până în prezent,* trad. Milano, Garzanti, 1990.

SEG = *Supplementum Epigraphicum Graecum.*

SEGAL 1966 = C. SEGAL, *Orfeu și a patra georgică: Vergil despre natură și civilizație,* „The American Journal of Philology", LXXXVII, 1966, pp. 307-325.

SENA CHIESA 1966 = G. SENA CHIESA, *Pietre prețioase ale Muzeului Național din Aquileia,* Aquileia, Asociația Națională pentru Aquileia, 1966.

— 1978 = G. SENA CHIESA, *Gems of Luni,* Roma, G. Bretschneider, 1978 («Archaeologica», 4).

— 2004 = G. SENA CHIESA, *Dafinul Liviei,* în M. FANO SANTI (ed.), *Studii arheologice în onoarea lui Gustavo Traversari,* II, Roma, G. Bretschneider, 2004, p. 791-801.

SENA CHIESA - PONTRANDOLFO 2015 = G. SENA CHIESA - A. PONTRANDOLFO (editor), *Mit și natură: de la Greda la Pompei,* Milano, Electa, 2015.

SENSI 1980-1981 = L. SENSI, *Ornatus și statutul social al femeilor romane,* «Analele Facultății de Litere și Filosofie. Universitatea din Perugia», XVIII, 1980-1981, p. 55-90.

SETAIOLI 1970 = A. SETAIOLI, *Noi observații asupra «descrierea vieții de apoi» în Papirusul de la Bologna,* «Studi Italiani di Filologia Classica», XLII, 1970, pp. 179-224.

— 1993 = A. SETAIOLI, *Cartea a VI-a a Eneidei,* în B. AMATA (ed.), *Cultura și limbi clasice,* III, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1993, pp. 323-334.

— 1995 = A. SETAIOLI, La vic^enda *dell'anima nel commento di Servio a Virgilio,* Fran^hrt am Main, P. Lang, 1995 («Studien zur klassischen Philologie», 90).

SETTis 1988 = S. SETTis, *Die Ara Pacis,* in *Kaiser Augustus und die verlorene Republik. Eine Ausstellung im Martin-Gropius-Bau,* Mainz am Rhein, Von Zabern, 1988, p. 400-429.

— 2008 = S. SETTIS, La *villa di Livia. Le pareti ingannevoli,* Milano, Electa, 2008.

SEZNEC (1980 ^{2}) 2008 = J. SEZNEC, The *Survival of the Ancient Gods,* traducere în italiană. Torino, Bollati Boringhieri, 2008 («Universale Bollati Boringhieri», 571).

SFAMENI GASPARRO 1985 = G. SFAMENI GASPARRO, *Soteriologie și aspecte mistice în cultul lui Cybele și Attis,* Leiden, Brill, 1985 («Études préliminaires aux religions orientalis dans l'empire romain», 103).

SIMON 1957a = E. SIMON, *Die Portlandvase,* Mainz am Rhein, Verlag des Romisch-Germanischen Zeltralmuseums, 1957.

— 1957b = E. SIMON, *Despre statuia lui Augustus din Prima Porta,* «Comunicații ale Institutului Arheologic German. Departamentul Roman», LXIV, 1957, pp. 46-68.

— 1966 = E. SIMON, *Relief cines Priesters der Cybele,* în W. HELBIG (ed.), *Führer durch die offentlichen Sammlungen klassischer Altertiimer in Rom,* II, Tübingen, Wasmuth Verlag, 1966, pp.

25-26.

— 1967 = E. SIMON, *Ara Pacis Augustae,* Tübingen, Wasmuth Verlag, 1967 („Monumenta artis antiquae", 1).

— 1997 = E. SIMON, *LIMC* , *s.v. Kybele,* VIII, Zurich-Münch, Artemis, 1997, p. 744-766.

SINN 1987 = F. SINN, *Stadtromische Marmorurnen,* Mainz am Rhein, Von Zabern, 1987 («Contributions to the development of Hellenistic and Imperial-era sculpture and architecture», 8).

SiRAGO 1979 = VA. SiRAGO, *Livia Drusilla. O nouă condiție feminină,* «Invigilata Lucernis», I, 1979, p. 171-207.

SLAVAZZI 2015 = F. SLAVAZzi, *Reprezentarea naturii în reședințele imputale: imaginile grădinilor,* în SENA CHIESA - PONTRANDOLFO 2015, pp. 231-238.

SoRABELLA 2001 = J. SoRABELLA, Un *sarcofag roman și patronul său,* «Metropolitan Museumjournal», XXXVI, 2001, p. 67-81.

SoRAci 2011 = C. SORACI, *Siciltafrumentavia.* Grâul sicilian *și annona romană (sec. V î.Hr. - sec. V d.Hr.),* Roma, L'Erma di Bretschneider, 2011 („Eseuri de istorie antică", 32).

SPAETH 1994 = BS SPAETH, *Thegoddess Ceres in the Ara Pacis Augustae and the Carthage relief* «Americanjournal of Archaeology», XCVIII, 1994, pp. 100-1 65-1

— 1996 = BS SPAETH, *Zeița romană Ceres,* Austin, TX, University of Texas Press ,

SPALTENSTEIN 1990 = F SPALTENSTEIN, *Comentariu la Punica lui Silius Italicus,* II, Geneva, Droz, 1990.

SPENCER 1971 = *Celsus. De Medicina,* cu o traducere în engleză de WG Spencer, I, Londra -Cambridge, MA, W. Heinemann-Harvard University Press, 1971 („Biblioteca clasică Loeb ", 292).

SpiNOLA 1999 = G. SPINOLA, Muzeul *Pio-Clementina,* II, Cetatea Vaticanului, Muzeele Vaticanului, 1999 («Ghiduri ale cataloagelor Muzeelor Vaticanului», 4).

STEIN 1997 = M. STEIN, *Theriaca de la Galien: prepararea și utilizarea sa terapeutică,* în A. DEBRU (ed.), *Galen despre farmacologie. Filosofie, istorie și medicină,* Leiden-New York-Köln, Brill, 1997 („Studii de medicină antică", 16), pp. 199-208.

STRAUSS CLAY 1981 = J. STRAUSS CLAY, *Bătrânul din grădină: Georgic 4.116-148,* «Aretușa», XIV, 1981, pp. 57-65.

RATCHET 1990 = MJ. STRAZZULLA, *în principatul lui Apollo. Mit și propagandă în lespezile „Campana" ale templului lui Apollo Palatin,* Roma, L'Erma di Bretschneider, 1990 (Studiu Arheologic, 57).

— 1991 = MJ. STRAZZULLA, *IconografiJ. și propaganda imperială în epoca augustană: plăcile Campana,* în E. HERRING - R. WHITEHOUSE -J. WILMNS (ed.), *Arheologia puterii,* l, Londra, Centrul de Cercetare Accordia, 1991, pp. 241-252.

— 1993 = MJ STRAZZULLA, *Faza finală decorativă a sanctuarelor etrusco-italiane: lespezile „Campana",* în E. RYSTEDT- C. WIKANDER- O. WIKANDER (ed.), *Deliciaefictiles,* I, Stockholm, Svenska institutet i Rom, 1993 («Skrifter av. p. 299-306.

STRONG 1937 = E. STRONG, *Terra Mater sau Italia?,* «Revista de Studii Romane», XXVII, 1937, pp. 114-126.

STROUD 1965 = R. STROUD, *Sanctuarul Demeterei și Corei de pe Aerocorint, raport preliminar 1:1961-1962,* «Hesperia», XXXIv; 1965, pp. 1-24.

SULZE 1932 = H. SULZE, *The underground riiums of the Villa of Livia in Prima Porta,* «Mitteilungen des Deutschen Archaologischen Instituts. Romische Abteilung», XLVII, 1932, p. 174-192.

SWAHN 1955 = JO SWAHN, *The tale of Cupidon and Psyche (Aarne-Thompson 425 & 428),* Lund, Gleerup, 1955.

SYSKA 1993 = E. SYSKA, *Studien zur Theologie im ersten Buch der Satwmalien des Ambrosius*

Theodosius Maerobius, Stuttgart, Teubner, 1993 («Beitrage zur Altertumskunde», 44).

TABEL 1932 = E. TABELING, *Mater Larum. Zum Wesen der Larenreligion,* Fran^hrt am Main, Klostermann, 1932 («Fran^hrter Studien zur Religion und Kultur der Antike», 1).

TAGLIETTI 1979 = F. TAGLIETTI, *Urma cineraria cu reprezentarea lui Herakles iniţiat în misterele eleusine,* în A. GIULIANO (editate de), *Museo Nazionale Romano. Sculpturile,* I *l* l, De Luca, 1979, Roma, p. 244-248.

TAILLARDAT 1965 [2] = J. TAILLARDAT, Les *imas d'Aristophane. Studii de limbaj şi stil,* Paris, Les Belles Lettres, 1965 [2] .

TAM TINH 1990 = T TAM TINH, LIMC, *sv Isis,* V, Zürich-München, Artemis, 1990, p. 761-796.

— 1992 = T. TAM TINH, LIMC, *sv Lar, Lares,* VI, Zürich-München, Artemis, 1992, p. 205-212.

THIBODEAU 2001 = P. THIBODEAU, *Bătrânul şi grădina sa,* «Materiale şi discuţii pentru analiza textelor clasice», XLVII, 2001, pp. 175-195.

THOMAS 1965 = E. THOMAS, O *analiză comparativă a lui ^Ovidiu , «Amores», U, 6 şi III, 9,* «Latomus», XXIV, 1965, pp. 599-609.

THOMAS 1984 = G. THOMAS, *Magna Mater şi Attis,* în W H **LAS** E (în anii '70), *Ascensiunea şi decăderea lumii romane (ANRW),* XVII.3, Berlin-New York, De Gruyter, 1984, pp. 1500-1

THOMAS 1988 = *Virgil. Georgias,* I-II, editat de RF Thomas, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

— 1991 = RF THOMAS, *„Sacrificiul" de la sfârşitul Georgienilor, Aristeu şi încheierea lui Vîrgiliu ,* „Filologie clasică", LXXXVI, 1991, pp. 211-2

— 1992 = RF THOMAS, *Bătrânul revăzut: memorie, referinţă şi gen în Virg., Georg. 4, 116-148,* «Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici», XXIX, 1992, p. 35-70.

THOMPSON 1996 - J. E. THOMPSON, *Portretul unei matroane romane în rolul Cibelei,* în DEE KLEI NER - SB MATHESON (ed.), *I. Claudia. Femeile în Roma antică,* New Haven, Galeria de Artă a Universităţii Yale, 1996, pp. 97-98.

THORNTON 1984 = MK THORNTON, *Genealogia augustană şi Ara Pacis,* «Latomus», XLII, 1984, pp. 619-628.

TLG = *Thesaurus Linguae Graecae.*

TOMASELLI 1993 = C. TOMASELLI, *Pietrele preţioase gravate din epoca romană ale Muzeelor Civice din Udine,* Florenţa, La Nuova Italia, 1993 («Publicaţii ale Facultăţii de Litere şi Filosofie a - Universităţii din Pavia», 68 **)** .

TORELLI 1982 = M. TORELLI, *Tipologia şi structurile reliefurilor romane,* Arbor, MI, Univer Editura Michigan Press, 1982 («Prelegerile lui Jerome», p. 14 **)** .

— 1984 = M. TORELLI, *Lavinio şi Roma. Rituri iniţiatice şi căsătorie între arheologie şi istorie,* Roma, Quasar, 1984.

TORTORELLA 1981 = S. TORTORELLA, Le *lastre Bell. Probleme de producţie şi iconografie ,* în *Arta decorativă la Roma la sfârşitul republicii şi începutul principatului,* Roma, Şcoala Franceză din Roma, 1981 („Colecţia Şcolii Franceze din Roma", 55 **)** , pp. 61-99.

TOYNBEE 1953 = JMC TOYNBEE, *Ara Pacis reconsiderată şi arta istorică în Italia romană,* <<The Proceedings of the British Academy», XXXIX, 1953, pp. 67-95.

— 1986 [2] = JMC TOYNBEE, *Medalioane romane,* New York, Societatea Numismatică Americană , 1986 [2] („Studii numismatice", 5 **)** .

TRAVAINI - AMICONI 2013 = L. TRAVAINI - G. AMICONI (editate de), *Polis, urbs, civitas: money and identity,* Roma, Quasar, 2013 («Monete», 6) .

— 2013 = L. TRAVAINI - G. ARRIGONI, *Introducere,* în TRAVAINI - ARRIGONI 2013, p. 7-15.

TRANNOY 1928 = A. I. TRANNOY, *Comentariu la un pasaj din „Eneida" (IV, 483-486),* „Revista Arheologică", XXVIII, 1928, pp. 136-140.

TREU 1954 = M. TREU, *Die nene "orphische" Unt^weltsbeschreibung und Vergil,* «Hermes», LXXXII, 1954, p. 24-51.

TUPET 1970 = AM TUPET, *Didon magidenne,* „Revue des E tudes Latines", XLVIII, 1970, p. 229-258.

TURCAN 1956 = R. TURCAN, *Lacatabase orphique dupa^pyrus de Bologne,* „Review of the History of Religions", CL, 1956, pp. 136-172.

— 1962 = R. TURCAN, *Somnus și Omphale. Notă despre un sarcofag mutilat,* "Mélanges de l' E cole Française de Rome. Antiquité", LXXIV; 1962, p. 595-606.

— 1966 = R. TURCAN, *Sarcofage romane cu reprezentări dionisiace. Eseu de cronologie și istorie religioasă,* Paris, De Boccard, 1966 („Biblioteca școlilor franceze din Atena și Roma", 210) .

— 1971 = R. TURCAN, *Les guéridons dans l'antiquité classique,* «Jahrbuch fir Antike und Christentum», XIV; 1971, p. 92-139.

— 1978 = R. TuRCAN, *Les sarcophages romains et le problème du symbolismefunéraire,* în W. (hrsg.), *Aufstieg und Nicdergang der Romischen Welt (ANRW),* XVI.2, Berlin-New York, De Gruyter, 1978, p. 1700-1735.

— 1999 = R. TURCAN, *Messages d'Outre-tombe. L'iconographie des sarcophages romains,* Paris, De Boccard, 1999.

VAN ANDRINGA 2000 = W. VAN ANDRINGA, *Autels de carrefour, organization vicinile et rapports de voisinage à Pompei,* «Rivista di Studi Pompeiani», Xl, 2000, p. 47-86.

VAN BERCHEM 1939 = D. VAN BERCHEM, *Distribuțiile de grâu și argint către populația romană sub imperiu,* Geneva, Georg et Cei, 1939.

VAN BUREN 1913 = AW VAN BUREN, *The Ara Pacis Augustae,* «The Journal of Roman Stud ies», III, 1913, p. 134-141.

VAN DEMAN 1908 = EB VAN DEMAN, *Valoarea statuilor vestale ca originale,* «American Journal of Archaeology», XII, 1908, pp. 324-342.

VERMASEREN 1977a = MJ VERMASEREN, *Corpusus Cultus Cybelae Attidisque, II, Italia-Latium,* Leiden, Bril, 1977.

— 1977b = MJ. VERMASEREN, *Corpusus Cultus Cybelae Attidisque, VII, Musea et collectiones privatie,* Leiden, Brill, 1977.

— 1977c = MJ. VERMASEREN, *Cybele și Attis. Mitul și cultul,* Londra, Thames and Hudson, 1977.

VERMASEREN - DE BOER 1986 = MJ. VERMASEREN - MB DE BOER, LIMC, *sv Attis,* III, Zürich-München, Artemis, 1986, p. 22-44.

VERNANT (1965) 1970 = JP VERNANT, *Mit și gândire în Gred. Studii de psihologie istorică,* traducere italiană. Torino, Einaudi, 1970 («Biblioteca di cultura storica», 105).

VILLARD 1997 = L. VILLARD, LIMC, *sv Tyche,* VIII, Zürich-München, Artemis, 1997, p. 115-125.

VINCHESI 2001 = *Silius Italicus. Legile punice,* II, traducere și note de MA Vinchesi, Milano, ^Rizoli, 2001.

VIRLOUVET 2000 = C. ViRLouVET, *The Provisioning of Imperial Rome: A Daily Challenge ,* în E. Lo CASCIO (ed.), *Imperial Rome. O metropolă antică,* Roma, Carocci, 2000 («Studi superiori», 391).

VISCONTI - GuATTANi 1808 = FA VISCONTI - GA GuATTANi, *in Muzeul Chiaramonti adaugat la Pio-Clementina de NS Pio 7. PM cu explicatia domnilor Filippo Aurelio Visconti si Giuseppe Antonio Guattani, publicata de Antonio d'Este si Gaspare Capparone,* Roma, Capparone Este, 11808.

— 1820 = FA VISCONTI - GA GuATTANI, în *Muzeul Chiaramonti descris și ilustrat de Filippo Aurelio Visconti și Giuseppe Antonio Guattani,* Milano, De Stefanis, 1820.

VITTORI - ZACCAGNINI 2001 - MC VITTORI - R. ZACCAGNINI, *Catalog of tectonic arc terracotta ,* in

G. MESSINEO (eded by), *Ad Gallinas Albas. Villa di Livia,* Roma, L'Erma di Bretschneider, 2001 („Ballettino della Commissione archeologica comune di Roma. Supplementi", 8), pp. 103-124.

VOLLENWEIDER 1967 = ML VOLLENWEIDER, *Catalog raisonné de sigilii, cilindri şi dimensiuni ,* l, Geneva, Musée d'Art et d'Histoire de Genève, 1967.

— 1984 = ML VOLLENWEIDER, *Deliciae leonis. Pietre şi inele tăiate antice dintr-o colecţie privată,* Maainz am Rhein, Von Zabern, 1984.

— 1995 = ML VOLLENWEIDER, *Cameos şi sculpturi. Les portraits grecs du Cabinet des médailles,* Paris, Bibliothèque Nationale de France, 1995.

VOLLENWEIDER- AVISSEAU-BROUSTET 2003 = ML VOLLENWEIDER- M. A^SSEAU-BROUSTET, *Cameos et intailles. Portretele romane ale Cabinet des médailles,* Paris, Bibliothèque Nationale de France, 2003.

WAINWRIGHT 1938 = GA WAINWRIGHT, *Religia sley în Egipt. Antichitatea şi efectele sale,* Cambridge, Cambridge University Press, 1938.

WALSH 1970 = P. WALSH, *Romanul roman. «Sattyriconul» lui Petronius şi «Metamorfosesul » lui Apuleius,* Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

WARDLE 2011 = D. WARDLE, *Augustus and the preesthoods of Rome: the evidence of Svetonius,* în J.H. RICHARDSON - F. SANTANGELO (edd.), *Preoţii şi statul în lumea romană,* Stutt gart, Steiner, 2011 («Potsdamer altertumswissenschaftliche Beitrage», 33), pp. 271-289.

WASSON - HotFMMAN - RUCK (1978) 1996 = RG WASSON - A. HoFFMAN - CAP RUCK, *Alla scoperta dei misteri eleusini,* trad. ea. Milano, Apogeo, 1996.

WATSON 1966 = G. WATSON, *Theriac şi mithridatium: un studiu în terapeutică,* Londra, Well Come Historical Medical Library, 1966.

WATTERSON 1984 = B. WATTERSON, *Zeii Egiptului antic,* Londra, Batsford, 1984.

WEINSTOCK 1960 = S. WEINSTOCK, *Pax şi „Am Pacis",* «Revista de Studii Romane», L, 1960, pp. 44-58.

WEISER 1995 = W. WEISER, *Katalog ptol^emiischer Bronzemiinzen der Sammlung des Institutsjùr Altertumskunde der Universitiit zu Koln,* Opladen, Westdeutscher, 1995.

WEISS 2005 = P. WEISS, *Oraşele şi banii lor,* în HOWGEGO - HEUCHERT - BuRNETT 2005, pp. 57-68.

WEST 1978 = *Hesiod. Lucrări şi zile,* editat cu prolegomene şi comentarii de ML West, Oxford, Clarendon Press, 1978.

VEST 1981 = *Număr. Odiseea. Carte IN,* text şi comentariu către curatorul de la S. West, Milano, telefon proiectat de Lorenzo Valla-Mondadori.

WHITEHORNE 1977 = JEG WHITEHORNE, *A fost Marcus Aurelius un ipohondriac?,* „Lato mus", XXXVI, 1977, pp. 413-4

WILHELM 1988 = RM WILHELM, *Cybele: Marea Mamă a Ordinului Augustan,* Vergilius, XXXIV, 1988, pp. 100-177-101.

WILLIAMSON 2005 = G. WILLIAMSON, *Aspects of Identity,* în HOWGEGO - HEUCHERT - BuR NETT 2005, pp. 100-1 19-2

WISSOWA 1899 = G. WISSOWA, *RE, vezi v. Ceres,* III.2, Stuttgart-Weimar, JB Metzlerscher Verlag , 1899, pp. 1970-1979.

— 1904 = G. WISSOWA, *Începuturile cultului roman Laren,* „Arhiva pentru ştiinţe religioase", VII, 1904, pp. 42-57.

— 1912 [2] = G. WISSOWA, *Religia şi cultul romanilor,* München, Beck, 1912 [2] .

— (1937) 1992 = G. WISSOWA , *Ausjùhrliches Lexikon dergrichischen und romischen Mytholo gie, p. c. Verticordia,* VI, Hildesheim, G. Olms, 1992, p. 216-219.

WiTKE 1965 = EC WiTKE, *Marcus Aurelius şi mandragora,* «Filologie clasică», LX, 1965, pp. 23-24.

WOOD 1999 = SE WOOD, *Femei imperiale.* Un *studiu asupra imaginilor publice, 40 î.Hr. - 68 d.Hr.,* Lei den-Boston-Koln, Brill, 1999 („Mnemosyne. Supplementum", 194).

WREDE 1981 = H. WREDE, *Conseeratio informam deorum. Persoane private divinizate în perioada imperială romană,* Mainz am Rhein, Von Zabern, 1981.

WRIGHT 1971 = J. **R. G.** WRIGHT, *Tehnici populare în Cupidon şi Psyche,* «Classical Quarter ly», XXI, 1971, pp. 271-284.

WONSCHE 2012 = R. WONSCHE, *Gotter begehren Menschen,* în FS KNAuss (hrsg.), *Die Unsterblichen. Gotter Griechenlands,* München, Kunstverlagjosef Fink, 2012, p. 351-369.

ZANKER (1987) 2006 = P. ZANKER, *Augustus and the Power of Images,* traducere italiană. Torino, Bollati Boringhieri, 2006 («Universale Bollati Boringhieri», 513).

— 2002 = P. ZANKER, *O artă pentru imperiu. Funcţia şi intenţia imaginilor în lumea romană,* Milano, Electa, 2002 («Eseuri de arheologie», 7).

ZANKER - EWALD (2004) 2008 = P. ZANKER - BC EWALD, *Trăind devreme în dragoste. Iconografia sarcofagelor romane,* trad. Torino, Bollati Boringhieri, 2008 („Noua cultură", 177).

ZUNTZ 1971 = G. ZUNTZ, *Persephone. Trei eseuri despre religie şi gândire în Ma^ta Graecia,* Oxford, Clarendon Press, 1971.

ZWIERLEiN-DiEHL 1998 = E. ZWIERLEIN-DIEHL, *Die Gemmen und Kameen des Dreikonigen-schreines,* Koln, Verlag Kolner Dom, 1998 («Studien zu Kolner Dom», 5).

INDEX DE NUME**********

********** Indexul conține numele proprii ale zeităților, personajelor și locurilor.

Acca Larentia, 309
Aedo, 304n
Accoleius Lariscolus, Publius, 309 Acheron, 123
Acmonia, 248n, 319n
Aconzio, 178n Acrocorint, 140
Ade, 72n, 74, 113-114, 124n, 153, 191n, 225, 261
Adramitium, 319n
Hadrian, 34, 232, 235-236, 248 en, 253, 254n, 312 en, 315, 316 en, 324n, 327, 328 en, 331
Aegion, 229n, 319
Aezani, 330 en Africa, 230, 231n, 234, 247, 248 en, 317n Aphrodisias, 243n, 248n
Afrodita, IX, 82n, 85, 91n, 97, 124n, 176-177, 195n, 213 en, 214n, 216n, 217n, 289
Akraia, 214n
Apostrofuri, 94n, 95n, 99n
Doritis, 214n
Eu.ploia, 214n Agathodaimon, 332 en
Aglauro, 149 en Agrippina Maior, 240, 242n, 247n, 275n Agrippina Minor, 238n, 240 en, 241, 242n,
246 en, 247 en, 252 en, 254 Agorius Praetextatus, 153 Augustin de Hippo, 249
Alabanda, 319n Albani, Alessandro (Cardinal), 254 Albino Cecina, 153 Albunea (sursa), 122 en
Alcyone, 126, Alexandria, Egipt, 126, 7, 126 180-181,
240n, 263n, 317, 318n, 319n, 328-329, 332 en, 333
Alexandru cel Mare, 332n Alexis, 61, 63, 150, 184 Alexandria (personificare), 328 Alma-Tadema, Lawrence, 145 en Amaril, 57, 118
Amonius din Atena, 104, 267 Amon, 181
^mon-Min, 180, 181 en, 343 Dragoste, 173
Cupidon (Amorino), 284, 285n, 287n, 289n, 291
Amorium, 319n, 331 en Amphipolis, 330 en
^mpsaga, 43n
Anazarbus, 319n Anchises, 124n Ancyra, 319n
Andrei (medic), 26n Andromah cel Tânăr, 27n
Andromah cel Bătrân, 27n Aniene, 209n
A^nia Hilara, 289-290 Anna (sora lui Didone), 50 Hannibal, 11On, 127, 128 și, 129, 285
Annona (personificare), 316n, 317 Antinous, 34, 253 și, 254
Antiohia, 248n, 318n, 330n Antiohia de pe Meandru, 319n, 320 Antiohia I Soter, 322n
Antonia, 239, 275n
Antonia Minor, 228n, 242n
Antonius Pius, 236, 248n, 316 en, 317, 327 e
n, 328 en, 332, 333 en Apamea, 330 en
Apelles, 150n Apidus, 18
Apollo (Phoebus), 57n, 60, 63, 75n, 115, 153 154, 156, 160, 161 en, 189-191, 203, 260 en, 261n, 333-335
Genetor, 76n Apollodorus, 116n Apollonius din Rhodos, 46, 51, 53, 177 Apollonis, 318n, 319n Appius Claudius Caecus, 271n Apuleius, 26, 173-174, 249, 08850 și 319n Apuleius (Pseudo), 28
Apulia, 95
Ara *Pacis* ,
221 en, 222, 223n, 224-225,261,311,341
Arcadia, 119n Arcesilaus, 215 Arethusa, 307 en
Argos, 82, 83n, 229n, 319 en Argonautes, 292,6 en, 292,6 en Argos, 229n, 229n 298 Ariccia, 309
Aristaeus, 67, 68 en, 69 en, 70, 74n, 75 en,
76 en, 184 Aristophanes, 130 Aristocleides, 232 Aristotel, 137, 143n Arrecina Tertulla, 242n
Arruns, 136, 160 Artemis, 307 en, 338
Asclepius, 95n, 325, 343, Asia, 343, Min. 247-248, 305, 329, 331,
345 Atalanta, 178n, 270n Athedius Meliore, 130n Athena, **IX**, 72n, 83n, 338 Atena, 63, 72n, 229n, 248n, 320 en Atlas, 51 *Atrium Vestae,* 13
Attitica3, 214 A. 63, 274n, 278, 279 în Augusta (orașul Asiei Mici), 330 în Augusta Raurica, 291n Augustus, Octavian, 23n, 156, 157 in, 168, 187, 189-190, 192-193, 195, 198-199, 202, 203n, 211, 215-216, 217n, 221, 222 en, 223 en, 225, 238-239, 242 en, 243, 245n, 246n, 251, 261n, 270-272, 275, 311, 313, 314 en, 317n, 321n, 322, 324, 337 en, 345
Aurae, 208 en, 209 en, 210n, 214 en
Aventin, 13n, 88, 106n, 122n, 222, 230n, 236n
Actium, 337

Babilon, 135n
Bacchiadi, 136, 137 și
Bacchus, 65, 218
Baubò, 102n
Bavilo, 25 de ani
Bellona, 308
Berenice a II-a, 243n
Balanță (Balanță), 13, 337
Bizanț, 318n
Bitinia, 318n, 319n
Bizya, 318n
Blaundus, 319n
Boccaccio, Ioan, 256
Boedromion, 265

Bona Dea, 96 de ani, 120 de ani
Bonifaciu al IX-lea, 145
Bonus Eventus, 253 en, 254n, 323-324, 332, 336
Boreas, 75n
Botticelli, Sandro, 150n
Bottiger, Karl August, 257n
Bracciano, lacul, 11, 140
Britanici, 241
Britannicus, Tiberius Claudius, 241
Brutus, Lucius Junius, 153-154, 160 en, 161 en, 164, 169, 334-335
Taurul Regal, 248n

Cascade, 319n
Calabria, 12 ani
Caligula, 244n, 251n, 311
Callaco, 64, 82, 106, 116n, 221, 229, 261
Calomnie, 150n
Campana, Giovanni Pietro, 259n
Campania, 112n, 197, 199, 230n
Capitoliu, 253
Campus Martius, 323
Tije, 110n, 127, 163n
Canopus, 204
Capitoliul, 260 d.Hr.
Capri, 261n
Capricorn, 336 ro, 337 ro
Caria, 283
Carneades, al 19-lea
Cartagina, 43, 51, 213n, 248n
Cartari, Vincenzo, 256 en, 257n

Cassius Felix, 27 de ani
Castianira, 56n Catania, 231 Catilina, 157n, 321
Cato cel Bătrân, 12, 16, 18, 19 și 183 Catullus, 56, 58n, 59, 116, 130
Cavaceppi, Bartolomeo, 254, 255 en, 257 en
Peșteră, 248n
Cecilius Metellus, 321
Cecina, Publius Licinius, 25 en
Cecrops, 149 Ceyx, 124 Cephisodotus, 212
Celeus, 102 en, 107-108 Celsus, 22, 23 en, 24n, 126n Centauri (Centaur), 241, 266 Centuripe, 248n
Director general, 26 de ani
Ceres, XII, 32, 64 en, 65, 71, 76n, 102-103, 105, 106 en, 107, 108 en, 109 en, 110, 111 en, 112 en, 114, 121 en, 182 en, 2 in 18, 2 en 221 in, 222 in, 223, 224 in, 228 in, 229 in, 230 in, 231–233, 234 in, 235, 236 in, 237 in, 238–239, 240 in, 24–24 in, 24 in, 24 in, 24 in, 24 in 248-249, 250 in, 251 în, 252, 254 în, 255-256, 257 în, 260, 261 în, 262-263, 269n, 271-273, 307, 308 în, 31-3,15 în, 316n, 317, 319-320, 322n, 329, 338, 341, 343, 345
Ceres tytypus , 228 en , 229 – 230 , 232 – 233 , 247 , 248 en , 250 – 251 , 341
Ceriailia, 108 en, 109 en, 110 en, 111n, 218
Cerus, 106n
Caesar, Gaius Iulius, 215 în, 216 în Caesar, Gaius, 312n
Cezareea, 234, 248n, 311
Haos, 121n Chione (nimfă), 177n Chrysoroas, 331
Cibele, 95n, 105n, 112, 196n, 240n, 269n, 270n, 271n, 272n, 273n, 274n, 275-277, 278n, 279n, 280n, 280n, 280n, 280n
Cibelo (munte), 270n
Cibyra, 319n
Cicero, 136, 151, 165, 219, 229-231, 274, 320, 321 și
Ciconi, 74 de ani
Cicreide (șerpi), 260n
Cidippe, 178n
Cilbia Nicea, 318n
Cimmeri, 121 și 124
Cinecittà, 259 ro
Cinira, 111n
Gypseli, 137
Gypselo, 134, 136
Circul Massimo, 91n, 95n, 108
Cirenaica, 43n, 234
Cirene, 67 și 68, 69
Cirene (oraș), 318 in
Ciziceni, 177n
Cizico, 243n, 318n, 319n
Claudia Arria, 289, 290n
Claudia Quinta, 271 en, 272 en
Claudia Octavia, 241, 242n
Claudian, Claudius, 113n, 219
Claudian, Marcus Livius Drusus, 271n
Claudius, Tiberius (împărat), 23, 26n, 238n, 239, 240 en, 241, 246, 251, 270n, 276n, 277 en, 311 en, 312-314, 315n, 318n
Clement din Alexandria, 96, 104 și 267
Cleopatra a II-a, 243n
Cnidus, 214, 232, 248n
Colchida, 295, 304
Coleridge, Samuel Taylor, 33 de ani
Colose, 319n
Columella, 18 ani, 65 de ani
Comitium, 146

Commodus, 164n, 235, 248n, 304, 332
Compitalia, XII, 153, 154 en, 155n, 156 en, 157 en, 158 en, 159 en, 160-161, 163 164 , 168 en, 169, 184, 334 en, 335
Concordia (personificare), 321, 324n Conti, Natale, 256, 257n
Copie (personificare), 338
Coracesiu, 319n
Corycus, bătrân din, 18n, 58, 65, 66 și, 190n
Corydon, 61, 63
Corinna, 130n
Corint, 72n, 134, 135n, 136-137, 140-141, 229n, 294 en, 295n, 297, 304, 320 en, 332n
Corinteni, 294n
Cornelius Gallus, 116n
Cornuto, Lucius Anneus, 70, 106, 256, 257 și, 267, 320
Cos, 228n, 246n, 318n
Ce, 260 en
Creon, 294, 295n, 300-301, 302 en
Creta, 318n, 319n
Creusa, 62n, 294, 295 en, 296 en, 297 en, 298, 299n, 300 en, 301 en, 302 en, 303 en, 342
Crispina, 235, 242n, 252, 253n
Critolao, al 19-lea

Dario, 135n
Daine, 75 de ani, 190 de ani
De Quincey, Thomas, 33 de ani
Delfi, 160-161, 271, 334 Delo, 76n, 157, 158 în
Demarato, 136
Demetra, **XII**, 63, 64 en, 70, 102, 105 en, 106 en, 108n, llO, ll1n, 121n, 124n, 140-141, 180n, 217 en, 218 en, 219 en, 220 en, 221,224n, 228 en, 229 en, 229 en, 2, 24 3 , 2, 3 248-249, 260n, 261, 262n, 263, 266, 267 en, 307 en, 312 e n, 319 en, 320, 328n, 338, 345 *Erinys,* 99n *Malophoros,* 218 *Tesmofor,* 245 *Karpophoros,* 218 en
Derkylos, 256
Diagoras (medic), 14n, 26 en
Diana, 255, 308-310, 338 *Nrnor^ù,* 192n, 194n, 309 *Curiozități,* 310
Dido, 43 și 50, 53
Dikaiosyne (personalizare), 329 Diodorus Siculus, 176-177, 181
Diogene, 19n
Dione, 177n
Dio Cassius, 35 și 37 de ani
Dionisie din Halicarnas, 134, 135n, 136-138, 139 en, 141-142, 143 en, 144, 155 en, 156, 157n, 158 en, 160, 162n, 165
Dionysos, **IX**, 71, 72n, 124n, 176, 177 en, 178, 192n, 195n, 241 en, 292-293 *Bassaros,* 104n
Dioscoride, 14, 24, 26 și 298, 310 Dodona, 153
Domitila, 242n
Domitia, 242n
Domitia Lepida, 276n
Do^mitian, 280n, 317 en, 324n, 325 *Domus publica,* 142n, 234
Dora, 318 ani
Dragon, 52n
Drusilla, 251n
Drusus, 221n, 238n, 239
Drusus, Marcus Livius, 271n

Ebro, 74 de ani
Hecamede, 17n
Hecate, 51, 310
Edessa, 319n
Edjo-Wadjet, 332 en
Efes, 243n, 248n, 331 en, 332
Egeria (Nimfă), 120
Egipt, 19, 20 en, 21, 181 en, 317 en, 328 en, 332 en, 343
Eirene (personificare), 212 en, 329 en
Eirenopolis, 330 en
El Kef, 248n
Elaea, 318 en, 319n, 333
Elena, 19 ani, 20 de ani, 21 de ani
Eleusis, 101n, 102, 104 en, 105n, 254, 265, 266n, 267
Elio Aristide, 35 de ani
Hellespont, 176n
Empedocle, 214n
End^rnene, 121, 283 en, 284 en, 285 en, 286 en, 287 en, 288-289, 290 en, 291 en, 292, 293 en, 296, 298, 303n, 341-342
Aeneas, 43, 72, 80, 210 en, 215n, 221 en, 223, 271n, 272 en
Eneade, 92, 215n
Enna, 110n, ll3
Ennio, 304 en
Epifanie, 319n
Epictet, 36
Heracle, 12n, 29, 51-52, 53n, 56, 72n, ll6, 194n, 264, 265n, 266 en Heraclea la Latmos, 283 Heraclides Lembus, 26 Erasistratus (medic), 26 en Eratosthenes, 114n Eresus, 318n Erigone,

114 en Hercules, 53, 191715, 53, 1915 ro Erechtheion (templu), 72n Eris, 72n Erichthonius, 149 en Hermaphroditus, 148 en Herodes Atticus, 248 Herodot, 134, 135 en, 136n, 137, 144n Herophilus (medic), 26n
Eros, 298n
Herse, 149

Erythrae, 318n, 319n, 320n Aesculapius, 326 en, 344 Hesperides, 43, 44 en, 47, 50, 51 en, 52 en, 53
ro, 178n, 184, 326 Hesperus, 52n Esquiline, 142n, 263 Etenna, 319n Etiopieni, 43 Etruria, 14ln Eubouleus, 264n Euphranor, 253, 323 Eumenea6-2,1926 Eumenea6, 3,192. 55, 56 en, 57 en, 58-59, 60n, 184 Eurydice, 68-69, 70 en, 74 en, 75 en Euripides, 121, 295, 302n Europa (continent), 4n, 11n Europa, 62n
Eusebiu din Cezareea, 96, 256, 257n Euthenia (personificare), 328 Eutychides, 330 en Evros, 331

Fabio Pittore, 135n, 136n Falerii, 205 Falero, 265 Fantaso, 127n Fauna, 120n, 123n Fauni, 119n
Faunus, 119 en, 120 en, 121n, 122, 123 en,
124 in, 128 Fauno, Casa del, 205 Faustina Maior, 236, 242n, 248 Faustina Minor, 236 in, 242n, 252 in Favonia, 230 Favonio, Marco, 230
Festo, Sesto Pompeo, 181, 193, 193, 193
n, 163-165, 166n, 167, 168n Fides (personificare), 324 en, 327n Filetus, Tiberius Claudius, 292n Flacco, Fulvius, 94 *Fobetore, 127n Fordicidia,* 119, 127n Forum Roman, 119, 1222 233, 314 Fors Fortuna, 91n Fortune, 90, 269n, 276 en, 338
Baie publică, 91n
Primitiv, 90
Masculin, 79, 85-86, 88 e **n**, 89 en, 90 en, 91 en, 97, 100
Frigia, 269 en, 270, 271n, 272-274
Fronton, 32n, 40n

Gabii, 133-134, 135n, 136n, 137-139, 141n, 143 en, 144, 146, 147-149, 161, 169, 184
Gabini, 133, 135n Gaia, 121n, 284 Gaius Bassus, 123n
Galba, Servius Sulpicius, 211, 253n, 312 en, 315n, 323-324, 327 Galen, 26, 28n, 32-33, 34 en, 35, 38, 39 en,
40 en, 41 en, 98, 298 Gauls, 95n, 163n
Gaul, 223n, 273n, 322 Gallienus, 248n, 283
Gargilius Martialis, 28 en Geryon, 56 Germany, 3, 254n Germanicus, Germanicus, 247n, 254n 246 Germanicopolis, 319n Hyacinthus, 57n, 60 en, 61n, 184 Janus, 146n, 223n Jason, 51, 294, 295 en, 296 en, 297, 299 en
Giovanni Lido, 85, 87, 89 en, 277
Jupiter, 32n, 127-128, 153, 159, 166, 191, 240 241.256, 270n, 306
Capitoline, 133 Giraldi, Giglio Gregorio, 256, 257 en Julia (fiica lui Augustus), 239 en, 242n, 245 Julia Domna, 236, 242n, 250 en, 25 ln,
252, 253n Giulia Mamea, 242n Giulia Mesa, 242n Giulia Paula, 242n Juno, **IX**, 124 en, 126n, 127, 128 en,
166, 252, 269, 285
Gazdă, 260
Juturna (Nimfa), 166 Glauce, 294n, 295n
Gorgizione, 56 en, 59 Mulțumiri, 309
Greci, 11, 17n, 52n, 95n, 163n, 218, 220n
Grecia, XI, 17-18, 21, 63, 94n, 105, 136, 228
230n, 262n, 345 Guattani, Giuseppe Antonio, 257 ro

Hadriens la Olympum, 319n Hera, **IX**, 127n, 177, 195n, 252 ro
Akraia, 294n Heras, 38

Herder, Johann Gottfried, 255n
Heyne, Christian Gottlob, 255n Hierapolis, 319n, 330 en, 331 en
Hispania (personificare), 327
Horae, 209n, 224n
Hordicidia, 120n
Hygieia, 325, 326
Hypnos, 51, 72 en, 73, 125 en, 126n, 127n, 284, 285 en, 286n
Hircan, 319n

Iacco, 219n, 228n, 241 en, 264 en, 265n, 266
Icarie, 114
Ida (călare), 192
Ila, 116 și 117-118
Ilia, 215n
Imeneo, 297
Incubus, 123 în
India, 6n, 7
Inferi, 72n, 74, 112, 121, 168, 261-262
Invidia (personificare), 149 en, 150n, 151 en
Iolla (medicală), 14n
Ippomene, 178n, 270n

Jurnal, 124-126, 127 și 128
Iside, 181n, 307-308, 332, 338 Iside-Thermouth, 332 en
Isidor de Sevilla, 123
Italia, 210 en, 211, 223, 230, 247-248, 261 en, 272

Kasserine, 248n
Knepelaos, 331
Kore, 62n, 105n, 113 en, 114, 180n, 217n, 218n, 228 en, 229, 248-249, 263, 266 267, 307 en

Marmota, 11 ani
Laberio, 154n
Laertes, 319n
Lagozza di Besnate, 11n
Lambesis, 248n
Lampsacus, 176 en, 177n, 243n
Lanuvius, 199, 260, 279
Laodiceea, 330 d.Hr.
Laodicea ad Mare, 319n
Lara, 166
Lari (sau Lares, Lare, Lar), 153-154, 158n, 163, 164 en, 165 en, 166 en, 168n, 309 en
Augusti, 157 en, 158, 168
Compitales, 154 en, 155n, 157n, 159 en, 163 en, 164n, 165 en, 166, 168 en, 169
Familiares, 154 en, 159n, 164n, 165
Querquetulani, 309
Viales, 154, 164n, 165n
Larve, 165, 166n
Latino, 120n, 122, 123n
Latmo, 283-284, 290, 292
Latona, 334
Lazio, 79, 140, 166, 221, 261n
Lepidus, Marcus Emilio, 337
Leptis Magna, 243n
Lesbonico, 171-172
Lethe, 71, 72 en, 73n, 76, 125 en
Liber, 106n, 108, 109n, 218n, 219n, 222, 246n
Liber, IX, 106n, 108, 109n, 218 en, 219n, 222, 246n
Libertas *Publica,* 321
Cărți Sib^ifi, 94 en, 95n, 163n, 271
Licență, 308
Licinius Macro, 135n
Ligorio, Pirro, 309
Likaithion, 232
Liză, 25n
Livia (Drusilla), 187, 190n, 192, 195n, 198 en, 199 en, 202-204, 221n, 237 en, 238, 242 en, 243 en, 244 en, 245 en, 246 25, en 7, 246 25, 21 en 271 en, 272 en, 274.275 en, 311 en, 312 en
Livilla, 239, 242n, 245, 246 en
Livius, Titus, 110, 133-135, 136 en, 137-142, 143 en, 144, 151, 160, 162n, 183-184
Locri Epizephiri, 225n, 262
Lucan, Marcus Aneus, 55 de ani
Luciano di Samosata, 33 en, 72, 125, 285, 304
Lucilius, Gaius, 29
Lucilla, 236, 242n, 253n
Lucius Afranius, 154n
Lucius Verus, 236, 248n, 327 in
Lucretius, 44, 151, 214-215, 273 Lucumone, 136
Ceres sau *Ceriales,* 101, 109 en, 110-111
Jocurile Compitalice, 154n, 156-158, 160, 335
Jocurile Romane, 95
Jocuri seculare, 193
Lupercale, 192, 210n, 221, 223
Listra, 319n, 320n, 330n

Machaon, 17n
Macrobius, 27, 56, 83, 87, 153, 158, 159 en, 160-161, 162 en, 163 en, 164, 168 en, 183-184
Madauros, 248n Maeonia, 319n Magna Graecia, 53n, 66n, 112n, 230 en, 261 Magnesia ad Sipylum, 319n
Magydus, 319n Mallo, 330 en Malta, 243n
Manes (Mani), 50, 164, 165-166
Mania, 153, 159-162, 163 en, 164 en, 166, 167 en, 168, 184 Manine, 163, 164 en
Manilius, 114 en, 337 Manius, 164n Marcellus, Marcus Claudius, 148 Marcellus Empiricus, 249, 250n Marcellus Eprius, 25n Marcia Furnila, 24 Marciana, 24 Furnila, 24 Marcus (fiul lui Cato), 19 Marc Antoniu, 337 Marcus Aurelius, 32 en, 33 en, 34 en, 35 en, 36 en, 37 en, 38,39 en, 40 en, 41, 216n, 236, 248n, 312 en, 316 en, 320 en, 325, 327 en, 328 en, 329, 333 en Marnas, 331
Marte, 13n, 98n, 210n, 223 en, 293 Mastaura, 319n
Mater Larum, 163, 164n
Mater Magna (Marea Mamă, Mama Zei), 83, 105n, 191,269-271,272 en, 273 en, 274 en, 275, 278, 279n, 280 Matidia, 235 en, 236n, 242n Mauretania, 234 Mecone 4, (child 10), 234 Mecone 51, 53, 71n, 294 en, 295 en, 297

298, 299 en, 300 en, 301 en, 302-303, 304 en, 341-342
Megalensia, 83, 272, 274n, 277 Mekone (oraș), 64, 106, 141, 330n Melanion, 270n Menalos (muntele), 119n
Mercur, 149, 166, 177n, 278 Mesembria, 229n
Messalina, 240 en, 241, 242n, 276n Metanira, 103, 124n
Milesii, 177n Milet, 134, 137, 283 Min, 180, 181n
Minerva, IX, 13n, 149, 240, 255, 308, 338
Minos, 292
Misia, 177n
Mitridate, 23, 34 și
Mnemosyne, 75n
Morpheus, 127 en
Moartea (personificare), 72
Mostene, 319n
Muze, 72n, 75n, 284n

Naiade (Naiada), 61-62, 150, 166, 184, 220 ro
Napoli, 112n, 230
Nausicaa, 178n
Nepi, 243
Nereide (Nereid), 220-221
Nero, 27, 34, 238n, 241,247, 312, 314 en, 322-323, 327, 332
Nero, Tiberius Claudius, 198n, 271n Nerva, 34, 316 ro
Nestor, 17 ani
Nicander, 24 de ani
Niceea, 330 d.Hr.
Nicomedia, 318n, 319n
Nicopolis, 319n
Nike, 338
Nil, 55 de ani
Nimfe (Nimfe), 61, 62n, 68 en, 69-70, 116n, 117, 166, 177n, 220, 221 en, 224n, 284
Appiades, 216
Nisus, 55-56, 57 și
Bunicul Scholasticus (Pseudo), 177
Noricum, 291n
Noapte, Nox (personificare), 120, 121 en, 122 en, 123-126, 184, 290 en, 341, 344
Nova Via, 142
Numa Pompilius, 119-121, 122 en, 123 en, 124, 128, 159
Nysa, 319n
Nyx, 121n

Uitare (personificare), 72 en
Vest, 2n, 43, 305, 329, 345 Oceanină, 220n
Ocean, 121n, 124n
Ocrisia, 154, 155n
Oltretomba, 72n, 73n, 121n, 166, 249n, 261-262
Omero, 19 en, 20-21, 56, 58n, 59, 61, 124n, 128, 184
Operațiuni, 222 și
Orazio, 81, 151, 193, 209 in, 210, 308, 324
Orpheus, 51, 68 in, 69 in, 70 in, 71, 72 in, 73, 74 in, 75 in, 76, 118n, 184, 287n Est, 2n, 20, 246, 274, 276, 280n, 314, 317n, 319, 345
Orizia, 75n Osiris, 181 en
Ostia, 622 cm, 655 cm, 896 cm
Ottavia, 242n
Ovid, 29, 59, 60 in, 6ln, 62, 64n, 79, 80 in, 81 in, 82 in, 83, 84 in, 85n, 86-88, 89 in, 90-91, 92 in, 93 in, 94-95, 90, 91-91 in, 102n, 103 in, 104-105, 107, 108 in, 109, 110 in, 111 in, 112 in, 113 in, 115, 116n, 118-120, 121 in, 122 in, 123, 124, 125 in, 266 127n, 128 en, 129, 130n, 131, 146-149, 150 en, 151, 159, 166, 183-184,215-216,219,221,256, 260, 285, 290,200,323,393

Pacuvius, 304n Palaeobeudus, 319n Palatinus, 142, 272 en *Palilia* (sau Parilia), 120n
Palinurus, 76n Pallas, 82 en Palù di Livenza, 11n Pan, 119n Pannonia, 291n Papaver, 63
Parenlia, 76n Pallas, 76n Pallas Parmenide, 214n Parthenius de Niceea, 117n Pausanias, 176, 229n Pautalia, 319n, 331 en Pax (personificare), 209n, 211 en, 212 213, 221, 223 en, 225, 3 en, 322, 3 en, 3 324n, 329 en
Peieros, 331
Pelasgi, 153 Paeon, 19 în Pergamon, 271
Periandru, 134, 135n, 137, 144n
Perinto, 318n, 319n Perkote, 177n
Persefona, 74, 113n, 148 en, 191n, 194n, 195n, 218 en, 220, 225 en, 307
Perugia, 205
Pessinunte, 271, 276n Philippopolis, 319n, 320n, 331 en

Picus, 120n Pierantoni, Giovanni, 252 Pietas (personificare), 324n Pirithous, 72n, 266
Pictorul *Sakkosului Alb* , 52 Pythia, 161n Platon, 71
Plautus, 16, 171, 172 și 173, 183 Pletorius Cestianus, Marcus, 306-307 Pliniu cel Tânăr, 196-197, 200, 202 și Pliniu cel Bătrân, 11-13, 14 și 15, 17-18

19n, 23n, 24, 25 en, 26 en, 29, 45n, 67, 97n, 142, 149, 154, 163n, 183, 196, 253, 273, 298
Pliniu Secundus Minor (Pseudo), 27
Plotinopolis, 319n
Plutarh, 20, 26, 71, 84-85, 87-88, 89n, 91, 231, 301, 334 Pluto, 212 Pluto, 262
Polemon, 104, 105n, 267 en Polydanna, 19
Pollux, 118 Polonia, 3 Pompeii, 155n, 158n, 159n, 205 G, Pompeu, 26n G, Pontus cel Mare, 36 131 Poppea, 242n Pordenone, 11n Porphyry, 106, 256 e n Porta Furba, 232 en Porta Maggiore, 263 Porta Mugonia, 142 en Posidon, 72n Pozzuoli, 231, 248n Praxiteles, 228 en Praxiteles, 228 en, 29, en, 9, 25 199, 248n
Priam, 56n Priapus, 176 en, 177 en, 178 en, 179 en, 180
en, 181 en, 184, 343-344 Prima Porta, **XI**, 187, 195n, 198 en, 199-200,
201n, 202n, 209n, 261n Probus (Pseudo), 71
Propertius, 62, 116 en, 117 en, 118 en, 158
Propontis, 176n
Proserpina, 101, 108-115, 116 en, 118, 184, 219 en, 249, 256, 261-263, 303n, 307
Proteus, 68, 75 Prusa, 331 en Prusia ad Hypium, 319n Prymnessus, 329
Psyche, 173 și Publius Helvius, 95
Puglia, 12 ani

QuinqlUltrus, 13 ani
Quintus din Smirna, 59, 61 Quintus Fabius Maximus, 306

Regia, 142, 234
Regi.fugium, 146 și 147
Regilla, 248
Remo, 192, 210 en, 309 en Rhea Silvia, 215n, 293, 296
Ricci da Montepulciano, Giovanni (Cardinal), 208n
Roma, **XI-xii,** 11-12, 18, 19n, 31, 82n, 89n, 90, 91n, 92, 99n, 101n, 105, 110, 112, 115n, 119 en, 120n, 120n, 120n, 120n, 120n, 120n, 120n, 119n en, 137, 140, 141 en, 142, 144, 146 en, 147-148, 154, 155n, 156n, 157 en, 158 159, 160n, 163, 169, 172, 172, 91, 91 209n, 210 en, 211 en, 223 en, 228n, 230-231, 234, 235n, 246, 248 en, 253 en, 257, 259, 261, 271 en, 272n, 273, 274 en, 273, 274 en, 8, 6-27 289, 306, 308-309, 312, 313 en, 314-315, 317n, 318, 322n, 323, 327-328, 337n, 344-345
Romani, 11-13, 31,46, 49, 95 en, 101n, 106, 110, 112, 134, 142, 143n, 155, 163 en, 164 en, 166, 194, 202, 2, 2, 2, 2, 2, 2, 2 230n, 270n, 27ln, 273, 274 en, 303, 313n, 323, 344
Romulus, 192, 210 en, 215n, 309 en

Sabazio, 279 en, 303n
Sabina, Vibia, 235, 236n, 242n, 248, 250n, 251n
Calea Sfântă, 142
Aniversarea sacră a lui Ceres, II o en, 111 en,112 en,230n
Sappho, 58n, 59, 283
Știi, 55
Salamis, 248n Salii, 13n, 106n
Salus (personificare), 321, 325 en, 326 en, 344
Samosata, 330 î.Hr.
San Giustino, 196
Saturnalia, 153 Saturn, 153 Scipio Nasica, 27ln

Scolacium, 248n
Scribonius Largo, 23 in, 24 in, 26n
Sebaste, 319n
Selene, 283, 284 en, 288 en, 289, 291 en, 292, 310
Seleucus I Nicator, 26n
Seleuc al III-lea Soter, 322n
Selinus, 218n
Semele, 177
Senat, 25n, 94, 143, 163n, 190, 223n, 244n, 313, 314n, 321n
Seneca, 52, 53n, 295, 301, 302n
Servius, *44,* 47, 52n, 54, 56, 57n, 63-64, 67, 71, 72n, 103, 111, 123, 144 ro
Servius Danielino, 52n, 63, 66, 73, 95n, 103, 106, 256
Servius Tullio, 91 en, 143, 154 en, 155n, 156, 160 en, 161n, 168n
Sesto Clodio, 120n
Sesto Tarquinio, 133-134, 135 en, 138, 142 143, 144 en, 146-147, 161n
Seth, 181n
Septimius Severus, 236, 248n
Severo Alessandro, 316n
Sfacteria, 17n
Sibilla Cumana, 93
Sicilia, 82n, 230, 261, 328n
Sicilia (personalizare), 328
Sicione, 64, 106, 141, 217n, 330n
Side, 248n
Silandus, 319n
Silio Italico, 127-129, 271n, 285

Sulla, Lucius Cornelius, 321
Silvani, 120n, 123n
Silvanus, 119n
Sirene, 220n
Smirna, 318n
Vise, 121n, 127n
Duminică, 278
Somnus (Somn), 32n, 72n, 72 en, 76n, 120 122, 123, 124 en, 125, 126 en, 127 en, 128 en, 129 en, 184, 284 en, 285 en, 285 en, 292 en, 285 en, 292, 292 293 en, 296297, 341.344
Spania, 25n, 223n, 326
Sparta, 72n
Spurius Cassius, 247n
Stasimus, 171
Statius, 128, 271n
Ștefan al Bizanțului, 176
Stenia, 262n
Stesihor, 56, 184
Strymon, 331
Tirolul de Sud, 46
Suessa Pomezia, 143
Sulpicia, 94 en
Suetonius, 154, 156-157, 198-199, 337 en
Syedra, 319n
Synnada, 319n

Tacita Muta, 166 Tanaquil, 154, 155n Tarquinia, 136, 259 en
Tarquini, 134, 136 en, 137n, 142n
Tarquin cel Mândru, 58n, 133-134, 135 en, 136n, 137-140, 141 en, 142 en, 143 en, 144 en, 145, 146 en, 147-150, 153, 156, 156, 16, 16, 16, 16 204, 334, 344
Tarquinius Priscus, 136 en, 142 en, 154 Tarsus, 330 en
Tartar, 73n
Teba, 94n, 99n, 295n
Tebessa, 248n
Tegea, 218n
Tellus (Pământ), 119-120, 121 en, 208 en, 209 en, 210 en, 218n, 220n, 223 en, 225n, 284, 303n
Theocritus, 56, 64, 106, 116 en, 117n, 118, 261
Theophrastus, 14, 26, 29
Teogene, 337n
Termele lui Agrippa, 323
Terminalia, 146 Terracina, 248n Terpsichore, 227n Theseus, 72n, 266n Thesmophoria, 105n, 110n, 218n Tibru, 91n, 209n, 271 Thamugadi, 248n
Thanatos, 286n
Tiatira, 319n
Tiberius Gemellus, 246
Tiberius, Iulius Caesar, 23n, 221n, 222n, 238 en, 239, 244 en, 245, 247, 311.314
Tiberius Claudius Donatus, 57n
Tibullus, 122, 129n
Împușcături, 114
Titani, 181n
Titus, Flavius Caesar Vespasian, 34, 242n, 253n, 312 en, 315n, 317n, 323, 325, 329
Titus Tarquinius, 160
Tium, 318n
Tivoli, 199, 204
Ptolemeu al III-lea Euerget, 322n
Ptolemeu N. Filopator, 26n
Tolmeta, 234
Toni, 131, 318n, 319n, 330 en
Torquato, 29 de ani
Tracia, 317n, 318n
Traian, 34, 228 și 235-236, 314n, 316n, 329, 334-335
Tralles, 311-312, 319n
Transpadana, 13
Thrasia din Mantinea, 26 de ani
Thrasybulus, 134, 135 en, 137, 144n Troezen, 72n
Tripoli, 319n
Triptolemus, 64n, 102, 107, 180n, 219n, 228n, 240-241, 247, 253 en, 254 en, 264n, 336
Troieni, 43, 271n, 272
Troilus, 61 de ani
Tullia, 143
Turcia, 7
Turnus Erdonius, 144n
Toscani, 196, 202
Tyche, 91n, 269n, 276 en, 329, 330 en, 331 en,338

Pupăză, 130
Uraeus, 332 în

Vaccin, 308-309
Valea Tibrului, 196
Valeria, 271n
Valerius al Antiohiei, 135n
Valerius Flaccus, 128
Valerio Maximus, 94, 100, 229
Valla, Lorenzo, 145
Varese, 11n
Varro, 13 en, 120n, 154, 157n, 164, 166n, 271, 280n, 288n, 323

Veii, 187
Velia, 112n, 230
Velleius Paterculus, 151
Veneralia, 88n, 89n, 92
Venus, **IX**, 79, 80 și, 82 și, 83, 84-86, 89 și, 90, 91 și, 92, 93 și, 94, 97 și, 98 și, 99 și, 101, 115, 173, 191, 213 și, 214 și, 216 217 en, 223, 224 en, 251n, 255, 269n, 289, 309, 343
Caelestis, 213n
Ericina, 82 de ani
Genetri.x, 215 en, 216 en, 269n *Marina,* 214n
Murcia, 95n
Pelagia, 214n
Urania, 213n
Verticordia, **xii,** 79, 83n, 85, 88 en, 89n, 90 en, 91 en, 93, 94 en, 95 en, 96-97, 98n, 99n, 100-101, 184, 217n, 297, 344 Ventotene, 261n
Fecioară (semn zodiacal), 114 in
Verno Flacco, 84, 85 en, 86 en, 87, 89, 90 en,91n,146n
Vertumnus, 253
Vespasian, 242n, 253n, 312 en, 315n, 316, 322, 323 en, 324-326, 329, 332
Vesta, 94, 233, 234 en, 271n
Vestale (Vestal), 95, 163n, 233 en, 234 en, 271 en, 293
Vestale, Casa, 233
Via Flaminia, 187
Via Latină, 232
Via Praenestina, 133
Vila lui Hadrian, 204
Vila Liviei ,
Virgil, 13, 43, 45, 47-52, 53 en, 54-56, 57 en, 58 en, 59 en, 60n, 62-65, 66 en, 68n, 69, 70 en, 71 en, 72, 73 en, 7, 7, 7, 7, 7, 7 102, 106, 121, 122 en, 123, 125, 148, 150, 175n, 183-184, 190n, 210, 256, 257n, 261.344
Visconti, Filippo Aurelio, 257
Viterbo, 243
Victorie (Victorii), 216n, 241, 276n, 308, 336, 338
Volcente, 55 de ani
Volsci, 143
Vulcan, 98, 154 en

Winckelmann, JohannJoachim, 254

Zaltieri, Bolognino, 256
Zeus, 177, 192, 264, 266, 279, 284, 292 Zopirus, 135n

INDEX

Mulțumiri ..... Pagina VII

Prefață .....»IX

Introducere. Caracteristici botanice și morfologice ale macului. opiu .....»1

Secțiunea I - MACUL **ÎN CULTURA ȘI LITERATURA** .....ROMANĂ » 9

1. ***Cunoașterea și utilizarea diferitelor specii de mac din lume Roman*** ..... »11
2. ***Dependența de opiu în lumea romană: presupusul caz al Marcus Aurelius*** ..... »31
3. ***Virgil*** ..... »43
   - Preoteasa templului Hesperidelor ***(Aen.*** IV 484 486)..... » 43
   - Moartea lui Eurial ***(Aen.*** IX 433-437)..... » 55

   -Ofranda floral a Nimfelor către Alexis ***(Bue.*** II 45-50). » 61
   - ***Cerealele Papaver*** și Bătrânul din Corycus ***(Georg.*** I 212 și IV 127-133)..... » 64
   - Ofranda infernală adusă lui Orfeu ***(Georg.*** IV 545) ..... » 67
4. ***Ovidiu*** ..... »79
   - Venus ***Verticordia,*** Fortuna ***Virilis*** și Kalends of April ***(Fast.*** IV 151-152) ..... »79
   - Ceres își rupe postul și îi dă de băut Triptolemus ***(Fast.*** V 531-534 și 547-548) ..... »101
   - Culesul florilor Proserpinei ***(Fast.*** V 438) ..... »112

   -Nox și Somnus ***(Fast.*** IV 661 și Met. XI 605-607) ..... »119
   - Papagalul Corinei și numeroasele necazuri ale poetului ***(Am.*** II 6, 31 și ***Trist.*** V 2, 24) ..... »129
5. ***Liviu*** ..... »133
   - Strategia lui Tarquin cel Mândru și capturarea lui Gabii (Liv. I 54) ..... »133
6. ***Macrobiu*** ..... »153
   - Mania, Lares și ***Compitalia*** (Macrob. ***Sat.*** I 7, 35) »153
7. ***Plautus și Apuleius*** .....Pagina 171

- Similitudinea dintre risipa de bani și dovada Psyche (Plaut. Trin. 406-410 şi Apul. ***Asin. aur.*** VI 10) . . » 171
8. Priapea ..... » 175
- Oferirea primelor roade lui Priap ***(Priap*** 85, 12)..... » 175
Concluziile secțiunii literare ..... » 183

Secțiunea II -1 **MACUL** ÎN ICONOGRAFIA ROMANĂ ..... »185
1. ***Camera cu fresce a vilei Liviei de la Prima Porta ..... »*** 187
2. *n* ***panoul de sud-est al Ara*** Pacis Augustae ..... » 207
3. mac ***și Ceres în statuile și glipticele perioadei imperial .....))*** 227
- Posibile interpretări ale așa-numitului ***Cerestypus ....))*** 227
- Doamne și împărătesi sub înfățișarea lui Ceres: precedente în busturile și glipticele imperiale din secolul I d.Hr. .... » 237
- Cerestypus și asocierea împărăteselor cu Ceres ***în*** statuile din secolele al II-lea și al III-lea d.Hr. ..... » 247
- Statui restaurate cu inserarea de spice de porumb și capsule de mac ..... » 251
4. ***Ceres, „plăcile Campana" și „urna Lovatelli" .....))*** 25 **9**
5. *n* ***mac și Cybele.....))*** 26 **9**
6. un ***mac într-un context funerar .....*** » 28 **3**
-1 sarcofag care înfățișează mitul lui Endymion și Arian na: Somnus și somnul morții ..... » 28 **3**
-1 sarcofage care înfățișează mitul Medeei și Creusei: moartea neașteptată și inevitabilă ..... » 2 **9** 4
7. mac ***în numismatică și gliptică privată .....*** » 305
- Numismatica între Occident și Orient ..... » 305
- Numismatica epocii republicane ..... » 306
- Numismatica în epoca imperială: Ceres și aprovizionarea cu alimente » **3** 1 0
- Macul și personificările ..... » **3** 20
- Iconografii numismatice neobișnuite ..... » **332**
- Macul în gliptica privată ..... » **335**
Concluziile secțiunii iconografice ..... » 341

Observații finale ..... » **343**

Mese ..... » **3** 47

Bibliografie ..... » **349**

Index de nume ..... » 385

IMPRIMARE FINALĂ
ÎN NUMELE LEO S. OLSCHKI EDITOR LA
ABC TIPOGRAFIA · CALENZANO (FI)
ÎN LUNA MAI 2017